إمانويل كانط

أسس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمة وقدم له

مع تعليقات (فيكتور دلبوس)



دكتور

محمد فتحى الشنيطى



تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٣ - الإسكندرية

إمانويل كانط

أسس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمه وقدم له

مع تعليقات " فيكتور دلبوس"

دكتور

محمد فتحي الشنيطي

الطبعة الأولى

٢٠١٠م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس - ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

رقم الإيــداع : ١٥٥٣٨/ ٢٠٠٩
الترقيم الدولى : ٩٧٨/٩٧٧/٣٢٧/٧٤٣/٣

مقدمة المترجم

حياة "كانط"في مؤلفاته.

"إما نويل كانط" من أعلام الفلسفة الحديثة، وتعد فلسفته نقطة تحول في الفكر الفلسفي بأسره، اذ لا يكاد الباحث يتصدى لفيلسوف حديث أو معاصر حتى يلمس من قريب أو بعيد أثر فلسفة" كانط" متمثلاً في هذا الجانب أو ذاك . وما نكاد ننظر في الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر عند "شلينج" و "فشته" و "هيجل" حتى تبرز لنا آثار تعايم "كانط" من ثنايا هذه االفلسفات. وقد وسمت فلسفة "كانط" بأنها فلسفة نقدية، وذلك لأنه آلى على نفسه أن ينهض بمهمة شاقة عسيرة، وهي مهمة نقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه. والنقد عند "كانط" يدل على معنى غاية في العمق، فهو دراسة تحليلية يستهدف بها الكشف عن مقومات العقل البشري بغية الوصول إلى الأسس العامة التي يستند إليها العلم والتي بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علمية، والقواعد الراسخة التي لا يمكن أن تتحقق الأخلاق متمثلة في السلوك البشري السوي إلا وهي مرتكزة عليها .

والفلسفة الكانطية فلسفة مترامية الأطراف متعددة الجوانب والزوايا .فالنقد لا يقتصر على المعرفة أو على الأخلاق والجمال والسياسة معا، أو يشمل الحياة قاطبة. والفلسفة مقننة، أي أنها تشرع للعقل البشري وللحياة الإنسانية في كل زمان ومكان، فهي فلسفة العموم والإطلاق والكلية والشمول، ومن هنا اختلفت التأويلات عنها،هل هي فلسفة مثالية خالصة ذاتية مغلقة؟أم هي فلسفة مثالية تهتم بالواقع وتعنى بضوابطه وأصوله مقوماته أي مثالية موضوعية؟.. ولعل الحيرة التي قد نقع فيها كلما نظرنا في فلسفة "كانط" مبعثها تلك النزعة الترانسندنتالية عند

الفليسوف : هل فلسفة "كانط" تتعالى على الأشياء وتفرض قوالب معينة عليها؟ أم أن تعاليها هو أشبه بتعالى الفنان حين يخلوالى ذات نفسه ليعبر ذلك التعبير المبدع عن خواطره المتصلة بصميم الواقع والمنبثقة من أعماق الحياة!؟ وفلسفة "كانط" تتسم بالدقة وتتميز بالصرامة وتلتزم بالصياغة المحكمة، ويعزى إلى هذا أن يلقاه المقبل عليها من عسر ومشقة. ومهما يكن من أمر هذه الفلسفة، ومهما أختلفت التأويلات بصددها فقد كانت وما برحت فلسفة خصبة غنية لا غنى للباحث فى تاريخ الفكر الفلسفى وللمثقف عامة عنها، وذلك كما ذكرنا من حيث هى مدخل لابد منه لتعمق الفكر الفلسفى الحديث المعاصر على حد سواء.

ولد صاحب هذه الفلسفة فى "كونيجسبرج" بألمانيا فى ٢٢أبريل سنة١٧٢٤. وهو ينتمى لأسرة فقيرة ترعى حرمة الدين وتنشئ أبناءها على خصال التقوى والورع. وتتلمذ منذ سنة ١٧٣٢ بمعهد فردريك. وفى سنة ١٧٤٠ التحق طالبا بجامعة "كونيجسبرج" وكانت من الجامعات المغمورة، وكذلك كان أساتذتها، باستثناء أستاذ واحد فقط هو " مارتن كنوتزن" وهو أحد تلامذة " وولف" برز فى مجالات العلوم إلى جانب امتيازه فى ميادين الفلسفة، وكان له تأثير عميق على "كانط".

ومنذ تخرج "كانط" فى الجامعة سنة ١٧٤٦، اشتغل معلما خاصا حتى سنة ١٧٥٥، حيث انصرف إلى البحث والتدريس الحر فى الجامعة، فتجلت عبقريته الفلسفية فى مناقشاته ومحاضراته وأحاديثه مع الطلاب وعشاق المعرفة، وفيما كان يكتب من رسائل ومقالات. وما أن عين أستاذا للمنطق والميتافيزيقا سنة ١٧٧٠ وهو فى السادسة والأربعين حتى فاض إنتاجه فى محاضراته وكتبه، وقد ظل يشتغل بالتدريس فى الجامعة إلى أن آثر الاعتزال سنة ١٧٩٦ ومات سنة ١٨٠٤، وقد ترك لنا إنتاجاً فكرياً ثمينا يغطى نصف قرن : من ١٧٤٩إلى ١٧٩٩.

والحق أن حياة "كانط"ذاتها ليس فيها ما يثير، هى حياة فكر هادئ مستقر، حياة تأمل خصب شغل صاحبها بالتدريس فى معظمها ولكنا رغم هذا نجد أن من التجنى على هذا الفيلسوف الألمعى القول بأنه عاش فـى عزلة عن الدنيا وعزوف عن الحياة. فقد كانت الحياة فـى نظـر "كـانط" واجبا ساميا ينهض بأدائه على الوجه الـذى يرضـى الـضمير وكانـت محاضراته الجامعية تجمع إلى جانب الدراسة الفلسفية الخالـصة التوجـه الأخلاقى السديد. من ذلك من أثر عنه فى أحاديثه إلى طلابه: أن الأسـتاذ الجامعى يكون فى حرج شديد، فهو يود من صميم قلبـه أن يلـم طلابـه بألوان متعددة من المعارف، بيد أنه يخشى فـى الآن نفـسه أن يـستغرق طلابه فى حشد لا ينتهى من المعلومات وأن يتعجلوا الحكم على الاشـياء، فتخرج منهم جماعة من أنصاف المثقفين تضيق نظرتهم ويتزمت رأيهـم فتعمى بصيرتهم ويكون الخطر منهم أفدح من ذلك الخطر الذى نخشاه من الأميين والجهلة. فكانط يدعو إلى الوضوح فى الفهم والسلامة فى التفكير، لا على أساس حشد من المعلومات وإنما على دعامة منهج واضح يعـول فيه على النظرة العقلية النقية التى شائبة من انفعال أو رغبة شخـصية أو نزوة عارضة. وعلى ذلك نراه يذكر فـى بعـض أحاديثـه: أن الاسـتاذ الجامعى ينبغى ألا يعلم طلابه الأفكار بـل أن يعلمهـم كيـف يفكـرون، ألا يملى عليهم الآراء بل يعنى بتـوجيههم كـى يـصلوا لبلـورة الآراء الصحيحة بأنفسهم، وهنا تطيب نفسه ويطمئن قلبه إلـى هـؤلاء الطـلاب سينضمون لا محالة إلى صفوة المفكرين الذين لا يعملون لنهضة أوطانهم فحسب بل يعملون أيضا لنهضة الإنسانية جمعاء. ومن أحاديثه أيضا عـن المنهج الذى يجب اتباعه فى تدريس الفلسفة بالذات يذكر: أننا حين نتصدى لدراسة فيلسوف ما، فينبغى لنا ألا نتخذه مثلا وألا نتبع آراءه مهما يكـن فيها من سحر وطلاوة، وإنما خير لنا أن نقف منـه موقـف حيـاد، وأن

نتغلغل فى أعماق أفكاره، ثم نحكم بعد ذلك على هذه الأفكار حكما منصفا. فهو يدعو طلابه للوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر، موقف العالم من الطبيعة، ومن هنا كانت دعوته إلى اتباع نظام صارم دقيق فى الدراسة والبحث. وقد بدأ بنفسه أولاً فكانت حياته كما ألمعنا مثالا فى الاستقامة والاعتدال والدقة والضبط والخلو للبحث. وكما كانت محاضراته لا تخلو من المشقة على طلابه، جاءت غالبية كتبه وبخاصة كتاباه الرئيسيان نقد العقل النظرى، ونقد العقل العملى، من أصعب الكتب فهما فى التراث الفلسفى.

وتكوين "كانط" الفكرى تكوين غنى، فمنذ العام السادس عشر من عمره درس فلسفة "وولف" فى سنته الأولى بجامعة "كونيجسبر" ، ومن عجب أنه سجل اسمه للتخصص فى دراسات اللاهوت، وكان يندر أن يتابع محاضرة فى هذه الدراسات، بل كانت اهتماماته متجهة فى شغف إلى الفلسفة والعلوم الطبيعية. وقد هيأ له اشتغاله بالتدريس كمعلم خاص، أن يختلط بأسر عديدة من الأسر الألمانية الكبيرة. ومكنه ذلك من الاتصال بكثير من الشخصيات المعاصرة له. ونمت هذه المخالطة بالناس فهمه للطبيعة البشرية، وخبراته بالعلاقات الإنسانية. وكان "كانط" حريصا على جمع المعارف والمعلومات التى تنمى ثقافته وتغذى عقله. ولذلك لاحظنا أنه حين مارس عمله أستاذا فى الجامعة تجلت فيه خصال الكاتب إلى جانب صفات المحاضر. وكان يؤم القاعة التى يحاضر فيها جمع غفير من عشاق المعرفة الذين ذاعت بينهم شهرة "كانط" وجذبتهم إليه الموضوعات الطريفة التى كان يتصدى لها فى محاضراته. وقد كانت المحاضرات تضرب فى بداية الأمر فى ميادين عدة: فى الطبيعيات وفى علم النفس العملى فضلا عن المجالات الفلسفية الخالصة.

ولقد استهل "كانط" دعوته الفلسفية بضرورة النظر إلى التجربة نظرة فاحصة قبل التطلع إلى التأمل الخالص، وإلى ضرورة تمرس الإنسان بالتفلسف أي إلفه للنظر الفلسفى قبل دراسته للمذاهب الفلسفية المختلفة، وكان يعلن على الملأ أنه ليس هنالك فلسفة مكتملة. ويلاحظ أن "كانط" قد قطع ما بينه وبين الفلسفات القطعية (الدجماطية – أي الفلسفات التى تعتمد على الميتافيزيقا القديمة والتى تستند إلى فكرة ثابتة فى فهم الاشياء والحياة لا تحيد عنها) .. وكان معنى هذه القطيعة مع الفلسفات القطعية أن هناك دعوة إلى نظر فلسفى جديد، وكان هذا إيذانا بالنقد. ولم يقتصر نقده على الفلسفة بل امتد إلى الطبيعيات، فقد نقد رأى "نيوتن" فى تشكيل السماء والأجرام السماوية، مرتئيا أن ثمة علاقة وثيقة وارتباطا أكيداً بين جميع عناصر العالم وأن هذا ما تؤيده القوانين الطبيعية. وقد بلور على هذا الأساس تصوره لعلم الطبيعة مقارنا بينه وبين تصوره الدينى مستبعدا فى الوقت عينه البراهين المألوفة على وجود الله، وفى مقدمتها الدليل الأنطولوجى عند "ديكارت" . ونجم عن ذلك رأيه بأن هنالك سببا نهائيا للظواهر الطبيعية لا نستطيع أن نصل إليه فى التجربة العلمية العادية، وعلى هذا فإن السبب النهائى الأولى هو موجود مطلق يشمل الكل. ونجد هذا الرأى مبسوطا فى كتاب "كانط": "الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله" الذى صدر سنة١٧٦٣ فهو يستبعد من البداية أن يكون هنالك سندعقلى لإثبات وجود الله، ذلك لأنه يميز بين دائرتين: دائرة يمارس العقل فيها نشاطه وهى دائرة الظواهر. ودائرة لا يمكن للعقل أن يقتحمها، وهى دائرة الأشياء بالذات، حيث مسلمات الله والحرية وخلود النفس.

وكان "كانط" مقتنعا بأنه لا سبيل لنا إلى أن نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات إلى الأمام إلا بالتحليل. فبالتحليل وحده يمكن للفلسفة أن

تصل إلى تطورات راسخة وواضحة. وقد ناقش هذا الأمر فى مجموعة من الرسائل والمقالات كتبها بين عامى ١٧٦٢، ١٧٦٣. وفى تلك الفترة يمكن أن نستجلى نفوذا واضحا على "كانط" من الفيلسوف الاسكتلندى "دافيد هيوم" من ناحية والمفكر الفرنسى " جان جاك رسو"من ناحية أخرى. ولا شك أن إصرار "كانط" على توجيه النظر إلى أهمية التحليل على أنه دعامة لكل فكر فلسفى مرجعه ما طالعه من نقد لعلاقة "العلية" عند "هيوم"، حتى أنه يذكر أن هذا الفيلسوف الاسكتلندى قد أيقظه من نعاسه. إن مشكلة العلية التى أثارها "هيوم" تتمثل فى صعوبة الوصول إلى الروابط الضرورية التى يلزم أن تربط بين العلة والمعلول ما دام ليس فى الإمكان أن يكون المعلول متضمنا فى العلة بحيث نستطيع أن نصل إليه بمجرد تحليلها. وكان "هيوم" حريصا على إبراز مكان الاعتقاد. هذا من جانب، ومن جانب آخر كان "روسو" يشيد فيما يكتب بالذكاء البشرى والضمير الانسانى اليقظ والشعارات الإنسانية الاصيلة من حرية وإخاء ومساواة، وكان يعرض لهذا كله فى حماسة دافقة وبأسلوب عاطفى. لقد أثارهذا "كانط" ووجه اهتمامه إلى أن هناك قيما أصيلة عزيزة الجانب. لا يمكن أن ينهض السلوك الأخلاقى على أساس سليم إلا بها، وأنه وإن كان لابد للعلم من أسس راسخة فى المجال الطبيعى المادى، فلابد للأخلاق من أسس مماثلة فى المجال الإنسانى. وأنه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها وييحدد غايتها، فإن على العقل أيضا مهمة لا لاتقل خطراً وهى أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذه الأصول وأن يحدد لها أيضا الهدف الواضح.

إن ما طالعه "كانط" "لهيوم" و"روسو" قد هزه هزا، وأدار فى رأسه مشكلات أصيلة تعد بحق الخامة الجوهرية لفلسفته. وإذا كان "هيوم" قد وقف عند حد تفسير الضرورة فى العلية بعادة فى الذهن يثبتها الاعتقاد،

وإذا كان "روسو" قد اكتفى بالدعوة العاطفية، فإن "كانط" بروحه المشرعة قد وضع بالعقل كل شىء فى موضعه ولذلك كانت ثقافة كانط" الواسعة وإحاطته بالمذاهب السابقة على اختلافها وتنوعها بمثابة الحافز الأساسى الذى حفزه إلى تقديم فلسفة متكاملة على أساس التحليل والنقد. لذلك نجد أنه فى سنة ١٧٧٠، حين صار أستاذا للفلسفة بجامعة"كونيجسبرج" نشر فى نفس العام رسالة باللغة اللاتينية بعنوان "صورة العالم الحسى والعالم العقلى ومبادئهما" . وفى هذه الرسالة ظهرت لأول مرة بعض الأفكار الأساسية فى فلسفته، فإذا لاحظنا أن "كانط" فى بعض كتاباته وأحاديثه قد ذكر أن سنة ١٧٦٩ تعد سنة حاسمة فى تفكيره لتبينا أن هذه الرسالة تعتبر بحق أول أعلان للفلسفة الكانطية. كما يذكر عن "كانط" أنه فى أخريات أيامه كان يعتز أيما اعتزاز بكل ما كتب بعد عام ١٧٦٩ وهى السنة التى يقول عنها إنها سنة الإلهام والضوء الغامر. ويمكننا أن نصوغ القاعدة الأساسية التى خطرت له آنذاك على النحو التالى: أن الصور والمبادئ التى تعد الشروط الضرورية لكى يمكن لشىء أن يكون موضوعا لمعرفتنا يجب أن تكون صورا ومبادئ صالحة لكل تجربة. وطبق "كانط" هذه القاعدة على الزمان والمكان، من حيث اعتبارهما صورتين لإحساسنا، أى من حيث كونهما الإطار العقلى الضرورى الذى بدونه لا يمكن للإحساس أن يكون احساسا. وتعد هذه الفكرة إيذانا بالثورة الكانطية فى الفلسفة المناظرة للثورة الكوبرنيقية فى الفلك : فالأشياء تدور حول الذات العارفة دوران الكواكب حول الشمس .

ولا شك أن "كانط" كان بسبيل إنضاج مذهبه الفلسفى وكان متأنيا فى ذلك غاية التأنى ولهذا استغرق أحد عشر عاما فى تطبيقات هذه الفكرة الأولى. فبعد أن كان يتحدث عن الإحساس نراه يتحدث عن الظاهرة وبعد أن كان ينظر إلى الظاهرة بدأ يتطلع إلى ما يحكمها. لقد اتضح لكانط أنه

إذا كان هنالك شروط لابد من توافرها لكى تتم الظواهر على النحو الذى نشاهدها عليه فإن هذه الشروط لا يمكن أن تستخلص من واقع هذه الظواهر بل هى مستمدة من العقل البحت، وإذا كانت هذه الشروط لازمة لزوماً تاما لكى تتم الظواهر وما دامت هذه الشروط عقلية فإن العقل لازم لزوماً تاماً للتجربة. وليس فى وسعنا على هذا ونحن بصدد البحث فى إمكان العلم أن ننوه فى زحمة هذه الظواهر بينما نترك المشرع الأول لها الذى يضع شروطها وهو العقل. وإلى ذلك فالطريق إلى تعمق الظواهر لا يكون باستعراضها وتسجيل صفاتها، وإنما يكون أولا وبالذات بإحصاء شروطها أى بالنظر فى العقل.

وبهذا نلاحظ التطور الذى يمضى فيه "كانط" حتى يصل بنا إلى الحقيقة الأساسية فى فلسفته، وهى مهمتنا التحليل والنقد لا بأن نبدد جهدنا فى تحليل الظواهر ذاتها فإن هذا لا يجدينا وإنما بأن نحلل العقل بنقده. هذه الفكرة حين تبلورت وتحددت أبعادها تجلت فى عمدة كتبه: " نقد العقل الخالص النظرى" الذى صدر سنة ١٧٨١. وهذا الكتاب كما سبق أن ذكرنا يقرأ بمشقة بالغة لا لصعوبة ما به من أفكار فحسب بل أيضا لما فى أسلوبه من عسر، حتى أن بعض المفكرين قد تمنوا لو أن صاحبه قد عرضه على أحد الأدباء حتى تأتى عباراته واضحة. ورغم ما يؤخذ لى هذا الكتاب من مآخذ من معظمها شكلية، فإنه كتاب خالد فى التراث الفلسفى. ولا غنى لكل باحث فى مشكلات الفلسفة عنه، وبخاصة إذا كان اهتمامه منصبا على مشكلة المعرفة، فإن هذا السفر القيم يعتبر بحثا تحليليا دقيقا لأصول المعرفة وغاياتها. وقد قيل بحق أن كل من يبحث فى نظرية المعرفة، يبدأ بكتاب "لوك": "مبحث فى العقل البشرى" ثم لا يلبث أن يتجه إلى كتاب "كانط" : "نقد العقل الخالص"، حيث تتفتح أمامه آفاق لم يكن فى وسع الفيلسوف الإنجليزى أن يوجهه إليها. إن فى هذا الكتاب بحثا جادا

عميقا عن الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة، فضلا عن تحديد لإمكانيات العقل وتوضيح لمعالم النطاق الذى يتعين عليه الالتزام به، فالكتاب من ثم دليل على قدرة العقل الفذة فى ميدانه، وعلى عجزه الذى لا مناص منه فى غير ميدانه. وليس معنى هذا أن "كانط" قد استطاع فى هذا الكتاب أن يجد حلاً نهائيا لمشكلة المعرفة، فإن هذه المشكلة يثير حلها ذاته مشكلات أخرى. وإنما كان بحث الفيلسوف فى المعرفة بحثا عميقا موجها ومرشداً فى هذا الصراع الناشب بين التيار التجريبى من ناحية والتيار العقلى من ناحية أخرى.

وما كاد "كانط" يحس بما فى كتابه من مشقة واستعصاء حتى أخرج بعد عامين كتابا جمع فيه وباختصار ووضوح الأفكار الأساسية التى بسطها تفصيلا وتحليلا فيه، وهذا الكتاب المبسط هو : "مقدمات إلى كل ميتافيزيقا تريد أن تكون علما" وصدر سنة ١٧٨٣. ولم يكد "كانط" أن ينتهى من عرض أسس فلسفته النظرية حتى دفع إلى الناس بكتابه: " نقد العقل العملى" الذى صدر ١٧٨٨، وقد بسط فيه تصوراته الأخلاقية.

لقد تخلى "كانط" من البداية عن ذلك المنهج النفسانى الذى كان متبعا فى كثير من المذاهب الأخلاقية، وبخاصة عند فلاسفة الحس الأخلاقى الاسكتلنديين: " هاتشسون" "وشافتسبرى" "وهيوم" . فلقد ارتأى "كانط" أن ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ميدانا لتحليل العواطف البشرية، وإلا لكانت المبادئ الأخلاقية مبادئ متنازعا عليها متجاذبة بين أطراف الانفعالات خاضعة للميول والرغبات. وإنما للأخلاق عند فيلسوفنا أسس ميتافيزيقية راسخة، كما أن للمعرفة مثل هذه الأسس. معنى هذا أن للأخلاق أصولاً عامة شاملة صادقة فى كل زمان ومكان، تهيمن على العمل الأخلاقى وتصبغه بصبغة الدوام والرسوخ والاستقرار. ومهمة "كانط" فى كتابه " نقد العقل العملى" هى اتصال لمهمته فى كتابه "نقد العقل

النظرى". فكما أنه يحلل فى أحدهما أصول المعرفة البشرية ويردها إلى قواعد عقلية ثابتة فهو فى الآخر يحلل أصول الأخلاق ويردها إلى قواعدها العقلية الثابتة. وكذلك كان أنه فى كتاب: "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" الذى صدر قبل نقد العقل العملى" بثلاث سنوات (١٧٨٥). وكما يمكننا أن نقول أن كتاب "المقدمات إلى كل ميتافيزيقا..إلخ" بمثابة ملخص مجمل لـ"نقد العقل النظرى" فبوسعنا أن نقول أن كتاب" أسس ميتافزيقا الأخلاق" يعتبر موجزا عاما لكتاب" نقد العقل العملى" مع فارق واضح وهو أن "المقدمات" صدر بعد "نقد العمل النظرى" لتبسيطه وتخفيف وطأته على الأفهام، بينما "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" صدر قبل "نقد العقل العلمى"لتهيئة الأذهان له وإعدادها لحسن قبوله. ويمضى " كانط" فى مهمته، فيصدر له كتاب "نقد ملكة الحكم" سنة ١٧٩٠، وفيه دراسة فاحصة لمشكلات الجمال،يحسم فيها بالطريقة التى يحسم بها فى مشكلات المعرفة والأخلاق.

و"كانط" من الفلاسفة الذين لا يختلف موقفهم ما بين مجال من مجالات الفلسفة وآخر، فإن ثمة خيطاً متصلا بين جوانب فلسفته اتصال الخيط بين حبات العقد. وقد بينا من قبل أن من الخطأ الظن بأن "كانط" كان بمعزل عن الحياة الإنسانية عامة، وإن بدت حياته الخاصة منحصرة فى دائرة صارمة من العكوف عن البحث وإعداد المحاضرات والتأليف. لقد كان "كانط" يعيش ففى بروسيا الشرقية، ولكنه لم يكن يفوته أن يلحظ بين الاهتمام كل ما يدور حوله فى عالم الطبيعة وعالم الإنسان. ولئن لم ينجذب نحو الترحال كما أنجذب "روسو"، فإن هوايته الأثيرة عنده كانت مطالعة قصص الرحلات، والكتب التى تتناول ظواهر البيئة الجغرافية ومعالم البيئة العمرانية. وكان يرى أن مطالعته لهذه الكتب تفيده فائدة جمة فى مهمته التربوية والعلمية التى ينهض بها فى الجامعة. لقد كان "كانط"

يتتبع بشغف تطور العلوم الطبيعية تتبعه لتقلبات الأحداث السياسية، وكانت تلهب خياله ثورة أمريكا الشمالية والثورة الفرنسية، حيث رأى في مثل هذه الثورات إيذاناً بأن الإنسانية أنما تخطو إلى خطوات إلى أمام نحنو التفاهم الكامل بين الناس بإرساء القيم الأخلاقية النقية المنبثقة من الإرادة الخيرة. وكثيرا ما كان "كانط" يدير المناقشات مع طلابه وأصدقائه في غير أوقات الدرس حول أحدث المكتشفات في ميدان العلم وحول أهم المشكلات في مجال السياسة. ولا ريب أن مؤلفاته الزاخرة بالأبحاث والمفاهيم الجديدة قد حبته بالشهرة والمجد، حتى أن حشوداً من المثقفين وطلاب المعرفة كانت تفد إلى "كونيجسبرج" لرؤيته واستشارته في مشكلات متنوعة. ومن هنا يتضح لنا أن عرض فلسفة"كانط" على أنها فلسفة صومعية وبخاصة جانبها العملي، فيه تجن وإجحاف. نعم إن فلسفته تتعالى الفكر لتتعمقه وتتبسنبط منه شروط الحياة، ولكنها في عين الوقت شاخصة للحياة معنية بها. إن التعالى هنا- كما ألمعنا في صدر هذه المقدمة - أشبه بتعالى الفنان المبدع وهو يعبر عن صميم الواقع وأعماق الوجود الإنساني.

وليس بخاف أن "كانط" كان لا يكف عن ابداء التحفظ إزاء الدين والسياسة. وقد كان تحفظه أشد بالنسبة للدين، بيد أن هذا لم يمنعه من كتابة بحثه المشهور بعنوان: " الدين في حدود العقل الخالص" الذى صدر في سنة ١٧٩٤. ومع حرص "كانط" على طلب الإذن قبل إصدار هذا الكتاب من كلية اللاهوت بجامعة كونيجسبرج" فقد أثار عليه بعد صدوره سخط الكثيرين من المتزمتين. ومع أن "كانط" كان يتوخى دائما - وربما كان ذلك عن نية خالصة - أن يتحدث عن الدين بتوفير واحترام، وأن ينوه بقداسة المسيحية، وبما فيه من عمق، وأن يبين أن هدفه من البحث يقتصر على أن يضع موضع التحليل لا المسيحية ذاتها بل علاقات المسيحية بالطبيعة البشرية والعقل، مع هذا كله لا يسلم " كانط" من تنديد رجال

الكنيسة مما يدل على طبيعة العصر، حيث كانت هنالك نزعة للوقوف فى وجه كل حركة حرة تبغى النظر العقلى السليم مع التحـــرر مـــن القيــود المتخلفة عن العصور الوسطى. أما فى السياسة فقد أصدر "كـــانط" ســـنة ١٧٩٥ رسالة صغيرة بعنوان" مشروع للسلام الدائم[1] تنطوى على دعـــوة إلى التفاهم العالمى، ويصوغ فيها الشروط العامة لدوام السلام والتى ينبغى أن تلتزم جميع الـــدول لتحـــول دون وقـــوع الحـــرب لأى ســـبب مـــن الأسباب... وتخاذلت قوى "كانط" العقلية فى أخريات أيامة وقضى فـــى ١٢ فبراير ١٨٠٤ بعد فترة طويلة من الاحتضار.

ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق:

يرى"كانط " أن الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلـــسفات القطعيـــة المغلقة سواء أكانت مذاهب تجريبية أو مذاهب عقلية، هى أنهـــا أغفلـــت النظر أولا وبالذات فى العقل من حيث الينبوع الذى تنبع منه أصول كـــل معرفة وكل علم وكل حياة. ولذلك ارتآى أنه ما من سبيل لحـــل الإشـــكال الفلسفى إلا بالنظر إلى العقل من حيث هو، أو بعبارة أخرى إلا بـــالعودة إلى هذا الينبوع. ومن هنا كانت مهمة"كانط" النقد، والنقد بالمعنى الكانطى هو تحليل لطاقات العقل وأمكانياته بغية الوصول إلى القواعد العامة التـــى تضبط كل علم وكل أخلاق. على ألا يخفى علينا أن هذه القواعد التى تنبع من العقل خاوية خالية ما لم تكن هنالك مادة تنصب فيها، وأن هذه المـــادة المتمثلة فى التجربة وفى الحياة صماء بكماء ما لم تكـــن هنالـــك قواعـــد تحددها.

معنى هذا أن الخامة الحسية وحدها معدومة القيمـــة، وأن القالـــب العقلى وحده معدوم القيمة أيضا، وأنه لا بد أن يكون هنالك تكامـــل مـــن

---

[1] انظر "مشروع السلام الدائم" ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو – القاهرة ١٩٥٢

الجانبين حتى يمكن أن يكون هنالك قيمة، مع تحفظ واحد مهم وجوهرى، ألا وهو أن الدور الأول للعقل لا للمادة. ولئن كانت ميتافيزيقا " ديكارت" تجعل الكائن الأسمى والكمال الأعلى ضامنا لكل معرفة ولكل علم ولكل أخلاق، فإن الميتافيزيقا عند "كانط" ميتافيزيقا علمية لا تسعى إلى سند إلهى، وإنما دعامتها وأركانها وأسسها مستمدة من العقل وحده، ومن هنا عنوان كتاب كانط المشهور "المقدمات إلى كل ميتافيزيقا ممكنة تريد أن تكون علما".

ولنتوخ أن نقف موقف "كانط" لكى نتمثل الإشكال الفلسفى كما تمثله: هناك أولا: العلم، ومجال العلم هذه الظواهر التى تجرى على سنن معينة وتتبع قوانين ثابتة فى كل زمان ومكان. وهناك ثانيا: الإنسان والإنسانية قاطبة، وإذا كان هنالك تجربة مادية لها ضوابط، فأمامنا أيضاً تجربة إنسانية لابد أن يكون لها ضوابط. التجربة الأولى هى التجربة الطبيعة العملية، والتجربة الثانية هى التجربة الأخلاقية العلمية أيضاً.

وإذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطى هى التى تستنبط هذه الضوابط العامة كلها، فهنالك على ذلك دائرتان لنشاط الميتافيزيقا: دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية، ومن ثم فهنالك ميتافيزيقا عامة للعلم الطبيعى، وهنالك أيضا ميتافيزيقا عامة للعلم الأخلاقى. ومن هنا كانت أبحاث "كانط" " نقد العقل النظرى" من جانب و "نقد العقل العملى" من جانب آخر،" مقدمات إلى كل ميتافيزيقا ممكنة تريد أن تكون علما" من جانب، و " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" من جانب آخر.

ويستفاد مما تقدم أن الاهتمام المحورى عند "كانط" منصب على مجالين أساسيين: المجال الطبيعى على إطلاقه والمجال الإنسانى بوجه خاص. والعلم لا يقتصر على المجال الطبيعى المادى فقط، بل ينسحب أيضاً على المجال الإنسانى. وعلى ذلك فهنالك أسس عامة للعلم الطبيعى

وللأخلاق منضبطه ومحكمة مطلقة وشاملة. والميتافيزيقا هى التى تـضع يدنا على هذه الأسس. ولما كانت هذه الأسس نابعة من العقل فليس من سبيل لنا للوصول إليها من مشاهدة الظواهر الكونية.ومن تسحيل العادات الأخلاقية فى المجتمعات البشرية. فإنا لو فعلنا لاستغرقنا فى حشد هائل من الجزئيات تضللنا وتحول بيننا وبين الوصول إلى هدفنا.

فلننظر إذن فى العقل وحده، أى فلننهض بعملية النقد. فإذا ما تساءلنا: ما هى قدرة العقل ؟ هل هى قدرة لا حد لها أم هى قدرة لها حدودها؟ لكانت الإجابة واضحة أمامنا، وهى أن العقل لا يسعه أن يمارس نشاطه إلا فى دائرة الظواهر. وهنا يمضى "كانط" فى نقد العقل فى جانب التجربة الطبيعية دون ما مشقة. فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا إذا جرت فى مكان وإلا إذا حدثت فى زمان. وعلى هذا فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا فى المكان والزمان معا. فلو بحثنا عن المكان والزمان فى خضم التجربة وفى صميم الظواهر لما وجدنا لهما أثراً. فهماً من ثم قالبان عقليان يزود العقل بهما التجربة لكى تحدث بالفعل، هما مقولتان عقليتان لازمتان لزوما مطلقا لكل تجربة... وقياسا على هذا فالعقل هو الذى يزود التجربة بجميع الضوابط والشروط التى تمكن هذه التجربة من الحدوث.

فإذا ما اتجهنا إلى النشاط الإنسانى، لرأينا أن دعامة هذا النشاط الأخلاق. وأن الإنسان إنسان من حيث هو أخلاق، وأن التجربة الأخلاقية أى التجربة الإنسانية تستلزم من القواعد لضبطها ما تستلزمه التجربة الطبيعة. فإذا ما تسألنا: كيف تكون التجربة الأخلاقية ممكنة، لرأينا بوضوح أنهاً لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت قائمة أصلاً بوضوح أنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت قائمة أصلاً وبالذات على الإرادة الخيرة، وأن الفعل الأخلاقى لا يمكن أن يكون فعلا أخلاقيا إلا إذا كان صادرا عن هذه الإرادة. فهذه الإرادة الخيرة شروط لابد منه لكى يكون

الفعل الأخلاقى أخلاقياً. ولا يمكن أن يكون الفعل الأخلاقى دالاً على هذه الإرادة الخيرة إلا إذا كان فعلا عاما مطلقا، إلا إذا كان التزاما بالواجب من حيث هو ما دون ما قيد أو شرط من غاية أو منفعة أو غرض أو نزوة.

وقد ارتسمت معالم ميتافيزيقا الأخلاق فى ذهن الفيلسوف فى ذهن الفيلسوف الألمانى بعد تأمل وروية فى المجال الإنسانى، وبعد أن ثبت له أن الأخلاق لا يمكن أن تكون أخلاقاً على الحقيقة إلا إذا كان الفعل الأخلاقى من الإطلاق والعموم والشمول بحيث لايتقيد بزمان أو مكان ولا يرتبط برغبة أو بهوى ولا يتصل بمنفعة أو بغرض. فموقف المشرع الذى يلتزم به "كانط" فى فلسفته النظرية هو نفس الموقف الذى يقفه من فلسفته العلمية، فكما أن هناك ضوابط للعقل فى نشاطه النظرى، فهنالك كذلك ضوابط له فى نشاطه العلمى.

وقبل أن يضع "كانط" أسس ميتافيزيقا الأخلاق على أساس هذا الاتساق مع ميتافيزيقية الطبيعة كان ميالا لفلسفة "ليبنتز" الأخلاقية التى بنيت فيها الأخلاق على فكرة الكمال. ويطور" كانط" هذه الفكرة فيرى أن الواجب يتمثل فى تكملنا بمعنى أن نكون كاملين. والكمال الإنسانى يتحقق بتحقق ذلك الكمال الطبيعى فى حياة الإنسان. فطبيعتنا تحقق هذا الكمال وتحققه على مراحل ونحن إذا اتبعنا هذه الطبيعة البشرية فإننا نتجه حتما إلى الخير. هذه النظرة الأولى إلى الأخلاق عند "كانط" تجمع فى آن واحد بين التفاؤل والحتمية، فهنالك بمقتضاها كمال نسعى إليه، ولابد حتما من أن يتحقق. ونرى "كانط" فى سنة ١٧٥٥فى إحدى رسائله التى كتبها باللاتينية: "تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" “Principiorum primorum cognitionis meta physicae nova dilucidatio” يذكر أن الحرية لا يمكن أن ترعى حرمتها إلا فى ظل

قدرة على العمل من أجل الكمال. وكان "كانط" يأمل أن تكون الإرادة خاضعة خضوعا تاما للعقل، وهو يسلم مع "ليبنتز" بأن الله بما فيه من كمال خلق العالم لنا في أكمل صورة وفي أبدع تكوين.

كانت هذه نظرة "كانط" الأولى في الأخلاق، قبل أن تتحدد الأخلاق عنده تحدداً حاسما مصقولا، وبدأت فلسفته تتطور متأثرة بتيارات أخرى، وأخذ ينقد موقفه من الأخلاق، ويتبين في وضوح وجلاء أنه مقدم على انقلاب خطير في نظرته الفلسفية بعامة وفي الأخلاق بخاصة. وقد كان لفلاسفة الأخلاق الإنجليز من ناحية ولتفسير "روسو" للطبيعة البشرية و إشادته بالقيم الإنسانية من ناحية أخرى تأثير عميق في فكر "كانط" الأخلاقي. وليس من شك في أن هذه المؤثرات قد انصهرت في بوتقة التأمل الكانطي وتبلورت في نهاية المطاف في ذلك الموقف الأخلاقي الحاسم الذي يبسطه الفيلسوف بسطا واضحا مشرقا في كتابه"أسس ميتافيزيقاالأخلاق" – الذي نقدم بين يدي القراء ترجمته إلى العربية بهذه المقدمة – ويعرضه تفصيلا في كتابه" نقد العقل العملي" .

بدأ "كانط" في نقد البرهنة على وجود الله برهنة عقلية في رسالة كتبها في هذا الموضوع بعنوان:" الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله" وانتهى فيها أن الاعتقاد في الله وعنايته لا يمكن أن يعتمد على حجة من الحجج العقلية. فالعقل كما هو عند "ليبنتز" وأتباعه كملكة للجدل المنطقي البحث قاصر عن تزويدنا بحقائق لا نزاع بصددها. ومن هنا كان على "كانط" أن يراجع التصورات المستمدة من العقل وأن يعيد النظر فيها، كان عليه أن يدير التأمل في الإلزام الأخلاقي وفي معنى الكمال. ففي رسالة بعنوان: "دراسة في وضوح مبادئ اللاهوت والأخلاق وبداهتها"،توخى "كانط" أن يبين لنا أن هذه التصورات المتصلة بالدين والأخلاق لا يمكن أن تحدد لنا مبدأ مستقراً نتبعه في سلوكنا، فتصور

الكمال لا يمكننا من معرفة ما ينبغى أن نسعى إليه وهذا التصور يظل عاجزاً عن تزويدنا بموضوع ملموس نقبل عليه فى حياتنا العملية، بينما مبدأ كمبدأ الهوية، يمكن بمجرد النظر إليه أن نصل إلى موضوع للمعرفة خاص به. أما تصور الإلزام، فإن العقل المنطقى الجدلى لا يستطيع أن يحدد لنا ما ينطوى عليه هذا التطور من ضرورة، وهذا التصور لا يمكننا من التمييز بين نوعين من الضرورة: النوع الأول هو الذى يجعل شيئاً من الأشياء وسيلة ولا غاية ونعنى به ضرورة مشروطة بشرط. والنوع الثانى ضرورة تحدد تحديدا مباشرا غير مشروطة بشرط وهذا التمييز بين نوعين من الضرورة تمييز أساسى عند "كانط" ، لأن هدفه من البحث فى الأخلاق هو الوصول إلى ذلك الإلزام المطلق الذى يكون فيه من الواجب غير مشروط بحيث تنهض الأخلاق على الاوامر المطلقة لا المشروطة.

ويحرص "كانط" على أن تأتى التجربة الأخلاقية محققة للشمول والعموم. وقانون الواجب هو ذلك الإطار العام الشامل الكلى الذى لا يمكننا تصور تجربة أخلاقية إلا فى كنفة. وواضح من هذا أن الفعل الأخلاقى لا يتم إلا بأمر مطلق غير مشروط بشرط لا يتحقق إلا إذا كان صادراً عن إرادة خيرة. فهناك فى صميم الأخلاق كما هو واضح إلزام عام، فكيف يمكن أن نتحدث عن الحرية؟ ثم يمكن أن تكون هنالك أخلاق إذا لم يعتبر الإنسان مسئولا؟ يتصدى "كانط" لهذا المأزق ويصل فيه بالتحليل والنقد إلى نتيجة تصون للأخلاق مكانتها وللفعل الأخلاقى دقته وشموله وللإنسان عزته وكرامته، إن الإلزام الأخلاقى ليس بالمعنى الحتمى الذى نتبينه فى القانون الطبيعى. فهذا الإلزام ينطوى على المسئولية الأخلاقية ومعنى هذا أن الأفعال التى تصدر عنا إعمالاً للواجب متوقفة علينا ومعنى هذا وبالتالى أننا، من حيث كوننا كائنات أخلاقية، أحرار، ويترتب على ذلك أن الحرية وثيقة الصلة بالأخلاق.

إننا من حيث كوننا بشراً لنا هذا الوجود الجسى الذى يربطنا بالزمان والمكان. فأفعالنا الجارية تعبر عن أنفعالاتنا وعواطفنا، آمالنا وآلامنا وأحلامنا. تعبر عن ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا. فهى تمضى فى خضم تجربة الأيام. ولكننا من حيث كوننا كائنات أخلاقية أولا وبالذات لا نعيش فى الزمان بل نتعالى عليه. فالإنسان حين يؤدى الفعل الأخلاقى يؤدى الواجب لذاته غير مرتبط بغرض أو منفعة برغبة أو هوى، غير عابئ بظروف الزمان والمكان، وهو يؤدى الواجب لا من حيث هو فرد أو من حيث هو مرتبط بجماعة معينة فى ظروف محلية خاصة بل من حيث تمثله للإنسانية جمعاء فى شخصه. فهو فى لحظة أدائه للواجب يكون بمثابة المشرع والمشرع له يشرع لنفسه وللإنسانية متمثلة فيه فهو لا يؤدى عملا إلى زوال كأى عمل من تلك الأعمال الجارية التى يقوم بها فى اشتباكاته الواقعية، بل يؤدى عملا كقدرة عامة، عملا خالدا، عاما مطلقاً إن الحياة الأخلاقية حياة متعالية، لأنها لا يمكن أن تكون مصدر عزة أصيلة للإنسانية كلها إلا إذا تعالت على ظروف الزمان والمكان. وهذه الحياة الأخلاقية هى كذلك حرية خالصة ، لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن كرامة الإنسان والإنسانية إلا إذا كانت الإنسانية فى نظرنا هى الحرية، وإلا إذا كان الإنسان وهو يتصرف مسئولا واعيا، لا محض آلة منفذة .

أمامنا الآن فى صميم فلسفة "كانط" الأخلاقية أمران لاغنى عنهما لتكامل الموقف الأخلاقى:

١- أن الأمر الأخلاقى أمر عام مطلق ضرورى شامل أولى.

٢- أنه لا يمكن تصور الأخلاقية إلا مع التسليم بحرية الإنسان. وهما جانبان متناقضان ففى الأول ضرورة وحتمية وفى الثانى حرية، ومع ذلك فلابد منهما معاً رغم تناقضهما لتكامل البناء الأخلاقى. ولعل "كانط" كان من أعمق الفلاسفة فهماً للحرية إذ لم يحاول أن يلتمس لها

تحليلا أو تعريفا. فليس ثمة من سبيل فى رأيه إلى تحليل الحرية تحليلا عقليا، وكل محاولة لتعريفها مصيرها حتما الفشل لأنها ستنقضى بالحرية إلى حتمية. ومع هذا فليس من سبيل إلى تصور الإنسان مسلوبا من الحرية. ومن ثم فالحرية مسلمة عامة من من مسلمات الحياة العملية، يسلم بها العقل فى نشاطه العملى هى كما يقول " كانط" مسلمة من مسلمات العقل العملى، وهى تنتمى إلى تلك الدائرة التى يستعصى على العقل اقتحامها، دائرة الأشياء بالذات التى تضم أيضا مسلمتين أخريين، الله، وخلود النفس.؟

هذا فيما يتصل بالحرية، أما فيما يختص بالضرورة والإطلاق والأولية فى الأمر الأخلاقى، فواضح من فلسفة "كانط" أن ليس معنى هذا الإلزام الأخلاقى من ذات الإنسان يرضخ له رضوخ الظاهرة الطبيعية لقانون الجاذبية. وإنما ينبع هذا الإلزام الأخلاقى من ذات الإنسان، فهو ينبثق من الإرادة الخيرة، لكى يربط الإنسان كفرد بالإنسانية قاطبة كمعنى، لكى.يربط الإنسان فى اللحظة الزمانية الزائلة بالإنسانية كلها كدوام وخلود. وإذا كان الأمر الأخلاقى مجردا من كل غاية أو منفعة عاما مطلقا ضروريا شاملا، وأمراً متعاليا ليحقق هذا المعنى الذى فصلناه، فليس معنى هذا أن "كانط" ينكر أن يكون الإنسان مجموعة من الرغبات والانفعالات والعواطف، ليس معنى هذا أنه ينكر صفة الإنسان الحسية من حيث هو لحظة ،قلقة بين لحظات الماضى والمستقبل. ليس معنى هذا لا ينكر ذلك الصراع والتمزق بين الرغبات والانفعالات التى تشبك الإنسان بالواقع الحسى. وإنما معنى هذا أن الإنسان حين يمارس العمل الأخلاقى لا يمارسه راضخا لهذا الصراع أو مستسلما لذلك التمزق.

وبعد، فبين يدى القارئ كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" يبسط لنا فيه "كانط" فلسفته الأخلاقية بعد أن اتضحت قسماتها وتحددت معالمها

واستقرت أصولها.وهو كذلك أول كتاب، يخصصه "كانط" للأخلاق صدر سنة ١٧٨٥ وفيه تمهيد وخلاصة معا لنقد العقل العملي الذى صدر بعده بثلاث سنوات(١٧٨٨) وقد نقلناه عن الترجمة الفرنسية التى نهض بها العلامة "فيكتور دلبوس" وهو يعد دون منازع حجة فى فلسفة "كانط" بعامة، وفلسفته الأخلاقية بخاصة، وتمتاز ترجمته بإشراق العبارة ووضوح مقاصد الفيلسوف. وقد رأينا استكمالا للفائدة أن ننقل كذلك تعلقات "دلبوس" وحواشيه على النص، وهى وحدها جديرة بأن تكون دراسة متعمقة لفلسفة "كانط" . فعسى أن يكون فيما بذلناه من جهد بعض الإسهام فى التعريف[1] بفلسفة فيلسوف الواجب "إمانويل كانط".

مدينة التعاون بالهرم
الأول من نوفمبر ١٩٦٥

محمد فتحى الشنيطى

---

[1] يطيب لنا أن ننوه بالبحث القيم الذى استهل به الزميل الدكتور زكريا إبراهيم سلسلة" عبقريات فلسفية" ويعد أول دراسة مستوعبة بالعربية عن الفيلسوف كانط. ارجع إلى : كانت أوالفلسفة النقدية، للدكتور زكريا إبراهيم - مطبعة مصر، القاهرة١٩٦٣).

ونوصى القارئ بالاطلاع على العرض التحليلى الممتاز لكتاب "كانط" "نقد العقل الخالص" لأستاذنا الدكتور عثمان أمين (راجع: سلسلة تراث الإنسانية، عدد ١٢ المجلد الأول - القاهرة ديسمبر ١٩٦٣).

أسس ميتافيزيقا الأخلاق

تصدير

تنتظم الفلسفة اليونانية القديمة ثلاثة علوم : الطبيعة، والأخلاق، والمنطق[1]. ويطابق هذا التقسيم طبيعة الأشياء مطابقة تامة. وليس لدى الباحث أى كمال آخر يجلبه إليه، اللهم إلا أن يضيف إليه المبدأ الذى يقوم عليه، بحيث يستوثق بهذه الطريقة من أن التقسيم جاء كاملا من ناحية، ومن أن فى وسع الإنسان من ناحية أخرى أن يحدد بدقة التفريعات اللازمة.

إن كل معرفة عقلية أما أن تكون مادية متصلة بموضوع ما، أو صورية لا تعنى إلا بصورة الفهم والعقل فى ذاتها، وبالقواعد الكلية للفكر بوجه عام دون ما اعتبار للموضوعات. وتسمى الفلسفة الصورية بالمنطق[2]، بينما الفلسفة المادية – تلك التى تعنى بالموضوعات المحددة

---

[1] هذا التقسيم المألوف عند الفلاسفة فى المرحلة التالية لأرسطو، وبخاصة الفلاسفة الرواقين، قد نسب صراحة – بدرجة متفاوته – إلى أفلاطون(انظر ، Ciceron,Acad, 1,5 . 16)وهو لم يرد ورودا صريحا فى سياق أعماله، وليس ثمة ما يثبت أنه قد ورد فى تعاليمه الشفهية وهو لا يتسق إلا أتساقا مخلا مع مضمون الفلسفة الأفلاطونية. ومع ذلك ، كما اقترح هذا أرسطو Lop,1,14,1056, 19، لما "كان أكزينوقراط"الافلاطونى قد استخدمه . ففى الوسع بمقتضى صيغة "سكستوس أمبريكوس" Adv. Math. V11, 16 أن يكون أفلاطون هو مبدعه لا محالة.

[2] المنطق مفهوما بهذا المعنى أو المنطق العام، يتناول القوانين الضرورية التى يستطيع الذهن أن يفكر تفكيرا سليماً ودقيقاً ، مالم يطبقها على هذه الموضوعات أو تلك. وليس من شأن المنطق العام أن ينظر فى أصل الأفكار التى يعمل بها الذهن، فهو يظل أوليًا. يناط به تحديد ما ينبغى أن تكون عليه أنماط الارتباط بين هذه الأفكار فى نظر العقل. وعند "كانط" ثمة منطق آخر غير هذا المنطق العام، ذلكم هو المنطق الترانسندنتالى الذى يشكل جزءا من نقد العقل الخالص، وهو يبين أن ثمة تصورات لا يمكن أن ترتبط فيما بينها ارتباطا أوليا فقط، بل وإن ثمة تطابق أيضا مطابقة أولية موضوعات، ويتولى هذا المنطق تحديد أصل المعرفة الناجمة على هذا النحو، ومداها وقيمتها الموضوعية

(انظر فى كتاب نقد العقل الخالص مقدمة للقسم الثانى: فكرة منطق ترانسندانتالى) . إن تكوين هذا المنطق الترانسندنتالى لهو أجد مبتكرات "كانط" الرئيسية،إن لم يكن أهم ابتكار فى

والقوانين التى تخضع لها هذه الموضوعات – تنقسم بدورها إلى قسمين: ذلك لأن هذه القوانين إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرّية. والعلم المختص بالأولى هو الطبيعة، بينما الأخلاق هى العلم المختص بالثانية. ويسمى علم الطبيعة أيضا بالفلسفة الطبيعية، بينما يسمى علم الأخلاق بالفلسفة الأخلاقية[٣]

ولا يمكن أن يكون للمنطق جزء تجريبى. أعنى جزءا تستند فيه قوانين الفكر الكلية الضرورية إلى مبادئ مستمدة من التجربة. ذلك لأن المنطق لن يكون حينئذ منطقا، أعنى قانونا[٤] للذهن أو للعقل يصلح لكل

فلسفة كانط. وما دام فى الوسع الوصول فى هذه الأفكار إلى قوانين أولية ليس فقط لارتباط التصورات فيما بينها، ولكن أيضا لعلاقة التصورات بموضوعات، فإن المرء يفهم أن ثمة فلسفة أخرى صورية غير تلك التى تعادل هن المنطق العام. ومن هنا يدخل "كانط" فى باطن المعرفة المادية التمييز بين المادة والصورة، فالمادة تدل على المعطى المتعدد، العنصر التجريبى، وهو العارض القابل للتحديد، بينما الصورة تعنى العنصر الأولى الضرورى المحدد، وفعل العقل الموجه. أن فلسفة "كانط" قد أخذت على عاتقها أن تدل على حضور الصورة ودورها، بهذا المعنى الأخير، فى كل معرفة مادية يقينية.

[٣] عند "كانط" تشريع العقل يطابق نوعين من الموضوعات: من جهة، ما هو معطى فى التجربة ومن جهة أخرى ما ينبغى أن يتحقق بالحرية، فهذا التشريع يؤسس إذن العلم من جانب، ومن جانب آخر الاخلاقية، ولكن هذا التشريع عاجز عن من أن يطابق مطابقة مشروعة موضوعات أخرى غير هذه وتلك، موضوعات قد يزعم الإنسان معرفتها كأشياء بالذات.

[٤] أدخل "ابيقورس" لفظ القانون Canon ليدل على قواعد المعرفة . واتخذ "كانط" هذه الكلمة واضعا فى أعتباره الطابع المحدود للقانون الأبيقورى اذا قورن" بمنطق "أرجانون"أرسطو، وهويقصد بالقانون مجموعة المبادئ الأولية التى تنظم الاستخدام المشروع لملكاتنا فى المعرفة، وكن على الأخص – فيما يلوح – من حيث أن نشاط هذه الملكات يصدر من جانب الذات العارفة. وهذا هو السبب فى أنه يميز فى عديد من المواطن بين القانون والأرجانون، الذى يمثل أو يفترض نظام مبادئ تجعل ممكنا تكوين معرفة أولية للموضوعات، وانبساط هذه المعرفة. وإذ ينصب اهتمام المنطق العام على قواعد الفكر عامة، بصرف النظر عن كل مضمون، لا يمكن أن يكون إلا قانونا، فهو ينم على ادعاءات فاسدة حين يبغى أن يتقوم كأرجانون ويحكم ويقرر فى الموضوعات(انظر نقد العقل الخالص: المنطق الترنسندنتالى–

فكر وتجب البرهنة عليه وعلى العكس من هذا يمكن للفلسفة الطبيعية كما يمكن للفلسفة الأخلاقية يكون لكل منهما جزء تجريبي، ذلك لأنهما يلزم أن يحددا قوانينهما، الأولى قوانين الطبيعة من حيث هي موضوع للتجربـة، والثانية قوانين لإرادة الإنسان من حيث هي متأثرة بالطبيعة : والقـوانين في الحالة الأولى – حالة الطبيعة – يتبعها كل ما يحـدث، وفـي الحالـة الثانية – حالة الأخلاق – يتبعها كل ما ينبغي أن يحدث، على أن نضع في اعتبارنا، مع ذلك الأحوال التي تجعل – في الكثير من الأحيان – ما ينبغي أن يحدث بالمرة.

ويمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كل فلسفة تـستند علـى مبـادئ التجربة، وفلسفة[٥] خالصة كل فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادئ أولية[٦] فقط. ولما كانت هذه الفلسفة صورية بحته، أطلقنـا عليهـا اسـم

المقدمة وكذلك المناهج الترنسندنتالية، الفصل التالي. انظر أيضا المنطق، المقدمة والفصل الأول).

[٥] يطلق "كانط" "الخالص" على ما هو في ذاته مستقل عن التجربة،وهو مع ذلك قابل لأن يطبق على موضوعات التجربة، ويستخدم"كانط" عادة كلمتي "خالص" Pure و"أولي" apriori استخدام المترادفين. بل وفي كثير من الأحيان يستخدمها معا، الواحدة بعد الأخرى.

[٦] يصل "كانط" بمقتضى مذهبه إلى تحديد معنى جديد لكلمتي أولي aprioriوبعدى aposteriori. فهاتان الكلمتان في معناهما الاول، ترتبطان بفكرة أرسطو التي بمقتضاها القبلية antériorité والبعدية Portriorité تنطبقان بين علاقات أخرى، على العلاقات بين المبدأ والنتيجة أو بين العلة والمعلول. فالمعرفة أوليا تعني من ثم عند المدرسيين المعرفة بالعلة ، والمعرفة بعديا، تعني المعرفة بالمعلول، وبهذا المعنى أيد "القديس توماس" أننا لا نستطيع أن نعرف الله معرفة أولية أعني أن نعرفه بعلته. وقد بقي هذا المعنى المدرسي للفظين في الفلسفة الحديثة. ونحن نجده لا عند ديكارت وسبينوزا ، فقط، وإنما أيضا عند "ليبنتز"، وإن كان هذا الأخير يميل إلى أن يدل بالأولى والبعدى على التقابل بين المعرفة بالعقل الخالص والمعرفة التجريبية. وعند "وولف" معرفة حقيقية معرفة أولية هو استخلاصها من حقائق سبق إقرارها بواسطة الاستدلال وحده، ومعرفة حقيقية معرفة بعدية هو أقامتها بواسطة الحواس. وأن ما يبدو واضحا أنه ينتمي إلى "كانط"، إذا كان علينا أن نحكم بالاستقبال الذي خص به معاصروه هذا التجديد. هو استخدام كلمة أولي للدلالة على أصلها في العقل أو على مصدر المبادئ والمعارف التي تستمد من التجربة. وجدير بنا أن نلاحظ مع ذلك، أن لامبرت lampert معاصر " كانط" ومراسله اقتراب في كتابه الأرجانون الجديد Naues organon من هذا المعنى الأخص للأولى. ومع أن "كانط" قد التزم بهذا المعنى الأخير للكلمة فإنه لم يتوقف عن استخدامها استخدامات أخرى أكثر مطابقة للاستخدامات السابقة.

المنطق. ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محددة للفهم، فإننا نطلق عليها ميتافيزيقا[٧].

ومن هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: **ميتافيزيقا الطبيعة،وميتافيزيقيا الأخلاق**. وحينئذ يكون للطبيعة، فوق جزئها التجريبى[٨]. جزء عقلى. وكذلك الأخلاق. ومع ذلك فالجزء التجريبى هنا

فهو يستخدمها للدلالة ببساطة على اشتقاق المعارف بالفكر وحده، حين يقول مثلا ، إن جميع الأحكام التحليلية هى أحكام أوليةحتى ولو كانت تصوراتها تجريبية .

[٧] عند "كانط" فكرة الميتافيزيقا، هى قبل كل شىء فكرة علم ينتج أوليا بتصورات خالصة، وينبغى الا حتفاظ احتفاظا صارما بهذه الفكرة ضد ميل بعض الفلاسفة وبخاصة أنصار "وولف" إلى تحليلها إلى خصائص لا تتيح تمييز الميتافيزيقا تمييزاً باتاً من المعرفة التجريبية. ففكرة علم كهذا تعبر عن حاجة جوهرية فى العقل. ولكن هذه الحاجة قد توخت دائما أن تجد إشباعا لها بوسائل غير مشروعة ومضللة. ومن هنا فقط ادعت الميتافيزيقا الدجماطيقية ادعاء لا طائل أنها أدركت معرفة الأشياء بالذات. والنتيجة الدقيقة التى يصل إليها النقد هو أن يبين أنه ليس لدينا معرفة نظرية بالمعنى الصحيح إلا فى حدود التجربة. وعوضا عن ذلك، ثمة نوع من الميتافيزيقا مشروع لا غنى عنه حقا، ينجم عن أستخدام العقل لا استخداما متعاليا بل أستخداما باطناً، أعنى يمكنه، بل يلزم له أن يحدد بتصورات خالصة، لا موضوعات تقع وراء كل تجربة، بل موضوعات فى متناول الحدس الحسى، أو يمكن تحقيقها بالحرية، ومن ثم فلهذا النوع من الميتافيزيقا ضربان متميزان من الموضوعات. فمن جهة الطبيعة الجسمية (لا الطبيعة المفكرة، ذلك لأن ظواهر الحس الباطن لا تتيح تحديدات تجعلها قادرة على أن تكون مفهومة علميا) ومن جهة أخرى إرادة الكائنات العاقلة. وقد حدث "لكانط" أنه بسط فى أسخدام كلمة "ميتافيزيقا" بحيث جعلها يشمل كل سياق من الدراسات يتكون تكوناً أوليا، تبعا للنظام الإعدادى الذى يحدد شروط وحدود المعرفة العقلية الخالصة، أعنى النقد. فهو يقول بهذه المناسبة أن النقد هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا. ومع ذلك فلا يسع المرء أن يدرى أبداً كيف يطبق أسم الميتافيزيقا على الرياضيات. مع أن الرياضيات تزودنا بمثل لعلم يتشكل وينبسط دون تدخل التجربة، وقد حاول المفكرون دائما أن يتخذو ا الميتافيزيقا مثلا لذلك. فالفارق الذى لاسبيل إلى دفعة بين الميتافيزيقا والرياضيات. هو أن الميتافيزيقا هى معرفة عقلية بتصورات، والرياضيات معرفة عقلية ببناء من تصورات. هذا يعنى أن الرياضيات تمثل تمثيلا أوليا فى الحدس الموضوعات التى تطابق تصوراتها، بينما الميتافيزيقيا كعلم نظرى تستخدم تصورات أولية لأمر واحد فقط وهو إنجاز التأليف من معطيات تجريبية، أعنى لفهم هذه الموضوعات فى التجربة.

[٨] يبدو أن "كانط" يقصد بالجزء التجريبى لعلم الطبيعة أمرين فى آن واحد: المعرفة العقلية مطبقة على سياقات متعددة من الوقائع المعطاة، والمعارف التى تلوح له قاصرة على أن تتلقى، أو التى حتى اللحظة الحاضرة لم تتلق، تأييدا آخر غير تأييد الملاحظة الحسية. وتبعاله كل نظرية تتصل بالطبيعة يجب أن تجعل أساسها ميتافيزيقا الطبيعة. ويفهم المرء من ثم أن الجزء التجريبى لعلم الطبيعة هو من حيث الواقع الفعلى ومن حيث النظر، ولو أنه متميز أصلا من

يمكن أن يطلق عليه بوجه خاص الأنثروبولوجيا العملية[٩]. ويطلق على الجزء العقلى أسم الاخلاق.

الجانب الخالص، متصل به. وبهذا المعنى يحدث أن بعض القضايا التى بدأت بالتعرف عليها تجريبيا تستحق بطابعها الذاتى أن تقام على أساس عقلى. ومن هنا تقبل "نيوتن" لقانون العلية على ضوء شهادة التجربة البسيطة لقانون الفعل ورد الفعل، وقد أعلن "كانط" أنه قد برهن على ذلك عقليا بأن أظهر للعيان أن المرء يستطيع أن يستخلص من هذا القانون سياق الظواهر فى الإدراك الحسى، بينما لا يستطيع المرء أن يستنتج هذا القانون استنتاجا لازما من الظواهر. ومن جانب آخر، مع أن "كانط" قد استشف الشروط التى تتيح لنا معرفة صحيحة بقوانين الكيمياء قد بدا له أن هذه القوانين يجب أن تظل فى التحليل النهائى قوانين تجريبية وتشكل فنا منسقا أكثر من تشكيلها لعلم. وأياما كان، فإن التعميمات التجريبية من قبيل التعميمات التى يمكن أن يقبلها علم الطبيعة مؤقتا أو يرى منها فائدة، لا يمكن أن تلائم الأخلاق، فهى تدخل فى الأخلاق بتمثل ما ينبغى أن يكون مما هو كائن، رذيلة أصلية. (انظر المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم االطبيعة، المقدمة، وميتافيزيا الأخلاق الجزء الأول ...)

[٩] الأنثروبولوجيا عند "كانط" هى علم الطبيعة الإنسانية كما تعطى لنا فى التجربة وكما تظهر لنا فى التاريخ. والانثروبولوجيا هى إما نظرية أو عملية. فهى كمعرفة نظرية تختلط كثيراً فى لغة كانط، مع علم النفس التجريبى، مع أن لها موضوعا أكثر اتساعا، ومع أنها تستخدم ليس فقط الملاحظة الباطنية، ولكن أيضا الملاحظة الخارجية. وكمعرفة عملية تدرس الطبيعة الإنسانية فى علاقتها بغاياتها الأساسية، وهى السعادة والمهارة والحكمة. ويجعل "كانط" فى كثير من الأحيان من الانثروبولوجيا مادة تعليمية، والانثروبولوجيا التى يعلمها هى هذا النوع من الانثروبولوجيا العملية التى تتوخى النظر إلى المكانة الإنسانية من وجهة نظر المنابع التى تمثلها لكى تضمن السعادة للإنسان أو تنمى بالثقافة مهارته. وقد نشر "كانط" نفسه هذه الدروس بعنوان"الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية" ، وثمة نصان لدرسين من هذه الدروس عن الأنثربولوجيا نشرهما" شتارك" starke، وما برح أيدينا نصوص عديدة مماثلة لم تنشر بعد. هذا الضرب من الانثربولوجيا ليس فى الوسع القول بكونه عمليا إلا بالمعنى الواسع لهذه الكلمة الأخيرة، من حيث أن "عملى" تعنى كل ما يتصل بموضوعات فعل الإنسان بوجه عام (ومن هنا عنوان كانط كتابه: الانثربولوجيا من وجهة النظر البراجمية. أما كلمة "عملى" بالمعنى الدقيق فإنها تنصب على التحديد الأخلاقى للإرادة وفى هذا المعنى الأخير يدور الاهتمام هنا بالأنثربولوجيا العملية، وهذا النوع الأخير من الأنثربولوجيا، حيث الموضوع لا يبدو ماثلاً فى فكرة "كانط" لا بصفة قاطعة ولا باتساق محدد، يجب أن تكون مهمته العامة دراسة الشروط الذاتية للواجب ودراسة الوسائل المختلفة التى تعين على إنجازه أو تعوق هذا الإنجاز.

أن جميع الصناعات وكل المهن والفنون جنت الشيء الكثر بفضل تقسيم العمل. ويرجع السبب في ذلك إلى أن شيئا واحداً لا يؤدي كل، عمل، بل إن كل فرد يختص بأداء عمل معين، ويتميز تميزا ملموسا عن سائر الأفراد بالطريقة التي ينفذ بها العمل، بحيث يكون في مقدوره أن ينجز عمله بأعظم قدر ممكن من الكمال، وبيسر أكبر. وحيثما لا يكون هنالك تمييز وتقسيم للأعمال على هذا النحو، وحيثما يصلح كل فرد لكل عمل، تظل الصناعات في أكبر فوضى وأعظم خلط.

وليس هناك شك في أن ثمة موضوعا يستأهل في ذاته الفحص، ألا وهو التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الخالصة لا تقتضي في جميع أجزائها إنسانا مختصا بها، وعما إذا لم يكن من الأفضل لأولئك الذين اعتادوا أن يبيعوا للجمهور صناعة العلم بما يماشي ذوقه، وقد خلطوا التجريبي بالعقلي في جميع ألوان النسب، التي لا يعرفون هم أنفسهم عنها شيئا، والذين يصفون أنفسهم بأنهم المفكرون الحقيقيون بينما ينعتون أولئك الذين يعملون في الجزء العقلي الخالص بأنهم أصحاب أوهام، أقول أليس من الأفضل لأولئك أن يحذروا من القيام في آن واحد بعملين يتطلبان أن يساق كل منهما بطريقة تختلف اختلافا تاما عن الطريقة التي يهتدي بها الآخر. وكل منهما يستلزم موهبة خاصة، فالجمع بينهما في شخص واحد لا يؤدي إلا إلى العبث(١٠). ومع ذلك، فسأقتصر ههنا على التساؤل، عما

---

(١٠) يشير "كانط" هنا إلى هذه "الفلسفة الشعبية" التي زعمت أنها تواصل في ألمانيا مهمة التحرر التي نهض بها "وولف"، ولكنها جردت هذا العمل من الصور التعليمية، وجعلته مسايرا للثقافة السطحية لجمهور أوسع نطاقا. وقد نجم على هذا إغفال جميع المسائل ذات الطابع المغرق في التأمل أو المغرق في التكنيك، حتى تأتي الأمور أسهل تقبلا، وإدخال علم النفس في كثير من الأحيان في فحص المشكلات الأخلاقية والدينية، والاستعاضة عن روح المذهب، بالانسياق في تيار الأخذ من كل مذهب بطرف دون تدقيق، وهذا الاتجاه قد مزج تصورات "وولف" بأفكار آتية من المذهب التجريبي، ومن مذهب الربوبية déisme

إذا كانت طبيعة العلم لا تستلزم أن يفصل الإنسان – بعناية دائما – الجزء التجريبى عن الجزء العقلى، وأن يقدم على الطبيعة بالمعنى الخاص بهـا (أى التجريبى) ميتافيزيقا الطبيعة وأن يقـدم مـن جهـة أخـرى علـى الأنثربولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق فإنه ينبغى الحرص علـى تنقيـة هذين الضربين من الميتافيزيقا من كل عنصر تجريبى، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله فى الحالتين، وأية منابع يستمد منهـا بعناية هذه التعاليم الأولية الخاصة به. وعلى أية حال فهذه المهمة الأخيرة ينهض بها جميع علماء الأخلاق (وهم جمع غفير) أو بعض مـنهم ممـن يحسون الداعى إليها.

ولما كانت آرائى تنصب هنا على الفلسفة الأخلاقيـة الخالـصة، فإننى ألتزم بهذه الحدود الدقيقة للسؤال الذى ألقيه : هلا يظن المرء أن من الضرورة القصوى الشروع فى تنمية فلسفة أخلاقيـة خالـصة مطهـرة تطهيرا تاما من كل مالا يكون إلا تجريبيا منتميا للأنثروبولوجيا؟ ذلك لأن لزوم فلسفة من هذا القبيل ينجم بمنتهى الوضـوح مـن الفكـرة العامـة للواجب، ومن القوانين الأخلاقية. فيجب أن يوافق الناس قاطبة على أنـه لكى يكون لدينا قيمة أخلاقية، أعنى لكى نرسى دعائم الإلزام، ينبغـى أن يتضمن القانون فى ذاته ضرورة مطلقة. ويجب ألا تقتـصر مـشروعية الأمر التالى: "لا يجب أن تكذب"، على بعض الناس بحيث لا تعبأ سـائر الكائنات العاقلة به، وكذلك شـأن جميـع القـوانين الأخلاقيـة الأخـرى

الإنجليزى، وكذلك من الفلسفة الفرنسية فى القرن ١٨. والممثلون الرئيسيون للفلسفة الشعبية، بينهم البعض خصه "كانط" شخصيا بالتقدير:- "مندلسهن"، "آبت"، "سولزر"، "جارف"، "فيدر" وغيرهم Mendelssohn,J. J Engel, Abbt, Sulzer, Garve, Feder.

الحقيقية[١١]. ويترتب على ذلك أننا لا ينبغى أن نبحث عن مبدأ الإلزام فى طبيعة الإنسان، ولا فى الملابسات التى تكتنفه فى هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثا أوليا فى تصورات العقل الخالص ذاتها . وكل أمر آخر يؤسس على مبادئ من محض التجربة، وإن كان من بعض زوايا النظر أمرا كلياً[١٢]. إذا جاز أن يطلق عليه قاعدة عملية فى عين اللحظة التى يعتمد فيها – ربما بدافع[١٣] واحد فقط – على أسباب تجريبية، لا يمكن أبداً أن يقال عنه أنه قانون أخلاقى.

ومن ثم فليست القوانين الأخلاقية فحسب ما تنطوى عليه من مبادئ، تتميز تميزاً جوهريا فى كل معرفة عملية من كل ما يشمل شيئا ما تجريبياً ولكن إيضاً كل فلسفة أخلاقية تعتمد أعتماداً تاماً على جزئها

---

[١١] يؤيد "كانط" – وكما سنرى يكرر ذلك التأييد – أن القانون الأخلاقى يصلح لكل كائن عاقل بوجه عام، وليس فقط للإنسان. وبهذا فهو لا يتجه، كما لامة البعض على ذلك، إلى إقامة أخلاق تفرض على الإنسان مهمة أعلى من الإنسان، أو تشكيل الإنسان على نموذج كائنات إنسانية عليا. وإنما ينبغى بخاصة أن يبين أن مبدأ الأخلاق لا يجب أن يستمد من ملاحظة الطبيعة الإنسانية، وهى التى لا تزودنا من حيث كونها كذلك إلا بتحديدات عارضة، بل أن يستمد من ذات تصور الكائن العاقل. أن الإنسان من حيث كونه يملك بالعقل ملكة للفعل تتميز تميزا نوعيا عن النزعات والميول التى يمكن ملاحظتها فى وجوده التجريبى، فهو موضوع للأخلاقية،ومن ثم فالأخلاق قامت من أجل الإنسان، مع كونها لا تعتمد على ما ينتمى إلى الإنسان خارج العقل.

[١٢] يمكن للتجربة أحيانا أن تتيح مكانا لقضايا كلية، ولكن الكلية فيها لا تعدو مع ذلك كونها كلية بالمقارنة أو نسبية، وليست دقيقة أو مطلقة. ومن ثم، يعمد المرء إلى أن يجعل من قاعدة تلاحظ فى معظم الحالات قانوناً ينطبق على جميع الحالات، خذ على ذلك مثلا، القضية التالية: جميع الأجسام ذات ثقل. أو كما فى هذه القضية الأخرى: جميع الناس يتوقون إلى أن يكونوا سعداء. فقضايا كلية من هذا الضرب لا تفعل أكثر من كونها تبسط حقيقية معطاة الوقائع، بدلا من أن تستخلص الحقيقة من ملكة المعرفة اليقينية على التأكيد أعنى العقل.

[١٣] يجب أن يكون القانون الأخلاقى قانونا عقليا على الإطلاق ، ليس فحسب فى ذاته، ولكن أيضا فى الطريقة التى يكون بها مقبولاً عند الكائن الذى ينجزه. وكما سنرى: ليس يكفى لكى نعمل عملاً أخلاقياً، أن نعمل وفق الواجب، بل ينبغى أيضا أن نعمل بفضل دافع ينبثق من تمثل القانون دون غيره.

الخالص، وحين تطبق على الإنسان لا تستعير أدنى استعارة من معرفة ما هو كائن (أنثربولوجيا)، وإنما على العكس من هذا، تزوده من حيث هو كائن عاقل بقوانين أولية. والحق أن هذه القوانين تتطلب كذلك ملكة حكم شحذتها التجربة حتى تميز من جهة أية حالات يمكن أن تنطبق عليها (١٤). ولكى تسرى بها من جهة أخرى، إلى الإرادة الإنسانية، وتمدها بنفوذ على الناحية العملية (١٥). ذلك لأن الإنسان من حيث هو خاضع لعدد كبير من الميول، قادر تماما ومن غير شك على أن يتصور فكرة عقل عملى خالص، ولكن ليس لديه فى يسر، القدرة على أن يجعل هذا العقل فعالا فعالية تتحقق تحققاً ملموسا فى سلوكه.

وإذن فميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة صارمة، ليس فحسب بسبب الحاجة إلى التأمل بغية استكشاف منبع المبادئ العملية التى هى أولية فى عقلنا، بل أيضاً لأن الأخلاقية ذاتها تظل معرضة لجميع ضروب الفساد بقدر ما تفتقر إلى هذا الخط المرشد، وهذه القاعدة العليا التى تتيح تقديرها تقديراً صحيحا (١٦). ذلك لأنه ما دام الأمر يختص بما ينبغى أن

---

(١٤) لا ينوه "كانط" هنا إلا تنويها سريعا بدور ملكة للحكم تتولى الفصل فيما إذا كان هذا الفعل أو ذاك الممكن لنا فى العالم الذى نعيش فيه هو حالة من الحالات التى تخضع للقاعدة أو ليس كذلك، وهو يتناول هذا الموضوع على وجه أتم فى جزء بعنوان "نمط العقل الخالص العملى" فى الفصل الثانى من الباب الأول من "نقد العقل الخالص العملى".

(١٥) أن تمثل القانون الأخلاقى فى تمام صفاته هو أقوى دافع، ولكن المرء قد اعتاد دائماً على أن يدخل حتى فى صالح الواجب دوافع أجنبية، بحيث ينبغى اليوم أن يكون لمن ينهض بالتربية الأخلاقية من نفاذ البصيرة وسداد الحكم ما يجعله يكشف للنفس المنفعة التى تجنيها تلقائياً من الأخلاقية الخالصة، ويجعلها تتعرف على القدرة التى لديها لكى تصمم بدافع أخلاقى بحت. (انظر نقد العقل العملى : المنهج).

(١٦) إن ما يعزز قيام فلسفة أخلاقية خالصة وميتافيزيقا للأخلاق دافع عملى بقدر ما هو دافع نظرى، والفلسفة الأخلاقية التى تمزج مبادئ تجريبية بمبادئ خالصة، لا يسعها إلا أن تشد أزر النزعة القائمة فى الأذهان نحو خلط الواجب بالرضى بالميول، أو نحو اللياذ فى سبيل إنجازه بالدوافع الحسية.

يكون خيراً من الوجهة الأخلاقية، فليس يكفى أن يكون هنالك توافق مع القانون الأخلاقى، وإنما يتحتم أيضا أن يفعل الشىء من أجل القانون الأخلاقى، وإلا لبلغ هذا التوافق غاية الصدفة وعدم اليقين، ذلك لأن المبدأ الغريب عن الأخلاق قد يتولد عنه من وقت إلى آخر دون ريب هذه الأفعال المتوافقة، ولكن تتولد عنه فى كثير من الأحيان أيضاً أفعال معارضة للقانون. إلا أن القانون الأخلاقى فى نقائه وفى صحته (وهذا على الدقة هو الأهم فى المجال الأخلاقى) لا يجب البحث عنه فى مجال آخر غير مجال الفلسفة الخالصة. هذا ويتحتم أيضا أن تشغل هذه الميتافيزيقا المكانة الأولى، فبدونها لن يمكن أن يكون هنالك على أى نحو فلسفة أخلاقية. وإننى لأذهب إلى حد القول بأن الفلسفة التى تمتزج فيها هذه المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أسم الفلسفة(ذلك لأن الفلسفة تتميز على الدقة من المعرفة العقلية العامة فى أنها تبسط فى علم مستقل مالا تضع هذه المعرفة العامة يدها عليه إلا ممزوجا) وهى أقل استحقاقا أيضا لأسم الفلسفة الأخلاقية، ذلك لأنها والحق تنتهك بهذا الخليط نقاء الأخلاقية ذاتها، وتمضى ضد هدفها الصحيح.

ولكن، مع ذلك ينبغى للقارئ أن يذهب إلى أن ما أطالب به هنا، قد طالب به من قبل المفكر الأشهر "وولف" فى التمهيد الذى قدم به لفلسفته الأخلاقية – أعنى ما دعاه الفلسفة العملية الكلية– وأنها ليس هنا بالتالى مجال جدير بالمرة للتنقيب فيه[١٧]. ذلك لأنه يلزم من حيث كونها فلسفة

---

[١٧] نهض "كريستيان وولف"(١٦٧٩–١٧٥٤) فى عديد من مؤلفاته التى كتبت بالألمانية واللاتينية، بفحص وحل مجموعة المشكلات الفلسفية والعلمية متخذاً بوجه خاص أفكار "ليبنتز" ومطوراً لها. وكتابه باللاتينية **Philosophia practica universalis Mehodo scientifica pertractata.** ظهر ١٧٣٨–١٧٣٩.

والفلسفة العملية الكلية هى فى نظر "وولف" فلسفة موضوعها توجيه الأفعال الحرة بأعم القواعد، وهى تهتم بوسائل الأفعال وبواعثها اهتمامها بغاياتها " انظر المقدمات إلى كل

عملية كلية ألا يكون ما نظرت فيه إرادة لجنس معين، كإرادة تتحـــدد دون دوافع تجريبية من أى ضرب بفضل مبادئ أولية تماما ويمكن أن ندعوها إرادة خالصة(١٨)، بل فعل الإرادة عامة، مع كل الأفعال والـشروط التـــى تنتمى إليه بهذا المعنى العام. فهى تتميز على ذلك من ميتافيزيقا الأخـــلاق بنفس الطريقة التى يتميز بها المنطق العام من الفلـــسفة الترانـــسندنتالية. فالمنطق العام يبسط فى الواقع عمليات الفكر وقواعده عامة، بينما الفلـــسفة الترانسندنتالية تبسط فقط العمليات والقواعد الخاصة بالفكر الخالص، أعنى الفكر الذى تعرف به الموضوعات معرفة أولية علـــى التمـــام. ذلـــك لأن ميتافيزيقا الأخلاق يلزم أن تفحص فكرة إرادة خالصة ممكنة، ومبادئهـــا، لا أفعال وشرائط الفعل الإرادى الإنسانى بوجه عام، وهى أفعال وشرائط تستمد فى معظمها من علم النفس. وإذا كان ما برح – على غير صـــواب مع ذلك – فى الفلسفة العملية العامـــة ثمـــة مجـــال للقـــوانين الأخلاقيـــة والواجب، فإن هذه الواقعة لا تشكل أى اعتراض على ما أثبته.فالواقع أن كتاب هذا العلم ما برحوا أوفياء فـــى هـــذا للفكـــرة التـــى اصـــطنعوها لأنفسهم.فهملا يميزون فى مبادئ التحديد، المبادئ التى تمثل مثولا أوليـــا

ميتافيزيقا ممكنة" ومع أنها تعالج بخاصة الأفعال الأخلاقية، فإنها مع ذلك، تحدد وتميز الأفعال الإنسانية بوجه عام طبقا لسياق الطبيعة. ويستند القانون الاخلاقى على إلزام طبيعى، أعنى على إلزام له سببه الكافى فى جوهر طبيعة الإنسان والأشياء.

Lex dicitur regula ,juxta quam actiones nostras determinare obligamur" (13 lédit de 1744 t. P. 115 'posita hominis reusmque essential atque natura, ponitur naturalis obligatio' (L 27 P.114).

(١٨) الإرادة الخالصة هى أذن إرادة مستقلة عن كل شرط تجريبى، هى إرادة تقر بمبادئ عقلية تماما وتضعها، وهى قادرة على أن تجسم بواسطة هذه المبادئ دون غيرها. ولكل كائن عاقل إرادة خالصة، حتى ولو كان له أيضاً حساسية، ولكن كل كائن عاقل ليست لديه إرادة سليمة أعنى إرادة عاجزة عن أن تكون لها قواعد معارضة للقانون الأخلاقى. والسلامة تفترض أن الكائن العاقل لا شأن له حتى بحسبان الميل إلى الشر، وليس فى وسعه أن يحسم إلا بالعقل، فليس لديه من ثم طبيعة حسية.

تماما بالعقل وحده وهى أخلاقية على الدقة ، من المبادئ التجريبية التى يشيدها الذهن فى تصورات عامة بمجرد المقارنة البسيطة بين التجارب. على العكس من هذا يسلمون بها دون أعتبار للفارق فى أصولها غير عابئين إلا بعددها الأكثر أو الأقل ضخامة (ذلك لأنها جميعا فى نظرهم من نفس النوع) ويصيغون بهذا تصورهم للإلزام. هذا التصور ليس على الحقيقة أقل أخلاقية، ولكن طابعه هو كل ما يمكن للإنسان أن يتوقعه قائما فى فلسفة لا تحسم النظر فى أصل جميع التصورات العملية الممكنة هل هى آتية أوليا أو بعديا فحسب.

ولما كنت أعتزم نشر ميتافيزيقا للأخلاق يوما ما، فإننى أمهد لها بهذا الكتاب الذى يرسى أسسها. ولا ريب فى أنه ليس هنالك ما هو أقدر على إرساء هذه الأسس بحسم من نقد العقل الخالص العملى[١٩] كما أنه من أجل إرساء أسس نقد العقل الخالص التأملى الذى نشرته من قبل[٢٠]. ولكن، من جهة أخرى، ليس للجزء الاول من هذا النقد الضرورة القصوى التى للجزء الثانى، ذلك لأنه فى مادة الأخلاق يمكن للعقل البشرى أن يصل فى يسر فى أعم مجال للفهم المشترك إلى أرفع درجة من الدقة

---

[١٩] فى عام ١٧٨٨ ظهر نقد العقل العملى وقد شرح "كانط" فى تصديره ومقدمته السبب الذى حدا به اتخاذ عنوانه نقد العقل العملى لا نقد العقل الخالص العملى، فقد بدا له أنه بيان أن العقل الخالص عملى بذاته. وبإظهاره من أجل ذلك ما هنالك بين تصور القانون الاخلاقى وتصور الحرية من تناسب بل وبمعنى ما من تعادل لا ينبغى للنقدان يطبق رقابته وموانعه إلا على فكرة عقل ليس خالصا، أعنى عقلا يبحث فى الشروط التجريبية عن الأصل الضرورى لقدرته العملية.

[٢٠] ينبغى للنقد أن يبرر ادعاءات العقل المشروعة وفى نفس الآن يدين اغتصاباته المنكرة. بهذا يمكن أن ينهض بمهمته كأساس للميتافيزيقا، وبالمعنى وبالشروط التى ألمعنا إليها آنفا. وفى سنة ١٧٨٦ نشر "كانط" : المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة، وجاءت هذه المبادئ متسقة مع قضايا نقد العقل الخالص ووفق اللوحة التى قدمها للمقولات .

والكمال [٢١]. بينما هو فى استخدامه النظـرى الخـالص جـدلى علـى التمام[٢٢]. ومن ناحية أخرى فيما يختص بنقد العقل الخـالص العملـى إذا لزم أن يكون مستكملا، فإننى أظن من اللازم أن يشرع الإنسان أيضاً فى البرهنة فى نفس الوقت على وحدة العقل العملى والعقل النظرى فى مبـدأ مشترك. ذلك لأنه ليس من الممكن فى نهاية المطـاف أن يكـون لـدينا إلا عقل واحد هو هو ذاته، لا يحتمل تميزاً إلا فى تطبيقاته [٢٣]. ولـست

---

[٢١] بخلاف كثير من الفلاسفة العقليين الذين يظنون أن الحقيقة الاخلاقية لا توجد فى الوعى المشترك conscience commune إلا شائهة ومتلبسة بالغموض، يحتوى الوعى المشترك فى تقدير "كانط" على الفكرة الصحيحة التامة الأخلاقية، كنتيجة لكونه قادرا على الدوام لأن يجدها فى ذاته، وكذلك من أجل كشف المبدأ الأخلاقى يشرع "كانط" فى تحليل طريقة الحكم الخاصة بهذا الوعى. ومع ذلك فإن هذا لا يتضمن بأى حال أن يكون ا لوعى الأخلاقى المشترك قادرا على تفسير ما يحتويه: فينبغى لذلك أن يكون هنالك "انتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية إلى المعرفة الفلسفية"

[٢٢] يستخدم "كانط" كلمة "جدلى" بمعنى مستمد بلا ريب من المعنى الذى يجعله أرسطو لهذه الكلمة حين يقابل الجدل dialectique الذى يتخذ موضوعا له الاستدلالات المنصبة على الآراء الظنية فحسب، بالتحليل Analytique الذى يتخذ موضوعا له البرهان أعنى الاستنباط الذى يبدأ من مقدمات صحيحة. وقد عنى "كانط" على أية حال بأن يلاحظ أن الجدل كما يعنيه، أعنى كمنطق للظاهر، ليس بأية طريقة نظرية لما هو شبيه للحق، ذلك لأن شبيه الحق ليس بالنسبة لمعرفتنا إلا نقص من حيث الدرجة، ويمكن بوسائل للاستعلام أكثر استكمالا، أو تطبق تطبيقاً أفضل، أن يفسح مكانا لليقين. والجدل – أو لكى نخصص الأمر تخصيصا أدق– الجدل الترانسندنتالى Dialectique Tanscendentale يتناول الوهم الكامن فى هذه المعرفة التى يلوح أننا نكتسبها بإستخدام تصورات خالصة خارج حدود التجربة. هذا الوهم، وهو طبيعى ولا سبيل إلى تجنبه، يأتى من أن العقل يعتبر قواعد تنم فقط على الاتجاه الضرورى لنشاطه الذاتى، كقواعد موضوعية، ويطبقها على تحديد الأشياء بالذات (انظر نقد العقل الخالص، الجدل الترانسندنتالى، المقدمة)– فى هذه الفقرة يستخدم "كانط"كلمة" الجدل" أستخداما ذاتياً، لكى يعبر عن هذه الطريقة من الوهم الخاصة بالعقل، وهى التى يتناولها الديالكتيك الترانسندنتالى.

[٢٣] يجتهد "نقد العقل العملى" للتنويه بأن العقل النظرى والعقل العملى يلتقيان عند كون الأفكار التى يتصورها الأول، دون أن يكون فى مستطاعها أن تنهض كمعار ف (أفكار الحرية، والخلود، والله) هى على الدقة أفكار يحتاج إليها الثانى، وترتبط بها، على هذه الصفة، موضوعات.

أستطيع هنا أن أدفع ببحثى إلى هذه النقطة من الإنجاز دون أن أقدم اعتبارات من نسق آخر بالمرة، ودن أن أشوش ذهن القارئ. ولذلك فبدلا من عنوان: نقد العقل الخالص، استخدمت عنوان: أسس ولذلك فبدلا من عنوان: نقد العقل الخالص العملى، استخدمت عنوان: أسس ميتافيزيقا الأخلاق.

وفى أعتبار ثالث أيضا. لما كان فى إمكان ميتافيزيقا الأخلاق، رغم العنوان الذى قد يثير الرعب أن تكون شائقة سائغة إلى درجة عالية ومناسبة للفهم العام، فأننى أرى من المفيد أن أفصل عنها هذا العمل المبدئى الذى ترسى فيه الأسس، حتى لا تكون بنا حاجة فيما بعد إلى إضافة عنصر التدقيق الذى لا مفر منه فى مثل هذه الموضوعات، إلى نظريات أيسر على الفهم [٢٤].

أما فيما يختص بهذه الأسس التى أقدمها إلى الجمهور، فإنها ليست أكثر من بحث عن المبدأ الأسمى للأخلاقية، وإقامة له. ويكفى هذا ليشكل مهمة كاملة فى خطته، وهنالك مجال على ذلك لفصل هذا البحث عن كل بحث آخر فى الأخلاق [٢٥]. وليس ثمة ريب فى أن مزاعمى فى

وفضلا عن ذلك، لتقدير الأهمية التى تمثلها هذه الأفكار على التوالى، يجيز العقل النظرى والعقل العملى علاقة تدرج hierarchie بينها، بمتتضاها يكون للعقل العملى القدح المعلى على العقل التأملى.

[٢٤] تشير "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" كما نشرها "كانط" فيما بعد سنة ١٧٩٧، فعلا إلى مبادئ أخلاقية دون أن تفحص فحصا صريحا المشكلات التى تثيرها فى وجه النقد، ولما كانت تنصب بخاصة على استنباط الحقوق والواجبات الخاصة بالإنسان، فإنها تنمى وتطور تصورات أيسر قبولا.

[٢٥] " إن الناقد الذى كان يروم أن يجد شيئا يقوله ضد هذا المؤلف (أسس ميتافيزيقا الأخلاق)صادف توفيقا أكثر مما كان يظن دون ريب، حين زعم أنه ليس فيها مبدأ جديد، وأنها لا تعدو أن تكون صيغة جديدة للأخلاقية. إذ من يزعم أنه يأتى بمبدأ جديد للأخلاقية. وأنه على نحو ما ، هو أول من يكتشفه كما لو كانت الدنيا ظلت قبله فى جهل بالواجب أو فى

هذه المشكلة الجوهرية ذات الأهمية البالغة، والتى لـم تعـالج إلـى الآن بطريقة مرضية رغم وجوب ذلك، تستفيد من تطبيق المبدأ على المـذهب كله، وقوة الشرح المرضي الذى يظهره هذا المبدأ فى تعزيز كبير. ولكنى اضطررت إلى التخلى عن هذه الميزة التى هى فى صميمها أكثر اتـساقا مع اعتزازى بذاتى منها مع مصلحة الجميع، ذلك لأن سهولة تطبيق مبـدأ وكذلك كفايته الظاهرة لا تزودنا بدليل أكيد لصحته. إنها تبرز بـالأحرى موقفا متخذا من قبل لعدم فحصه وتقديره تقديرا صارما فى ذاته دون مـا اعتبار للنتائج .

وقد اتبعت فى تأليف كتابى هذا أوفق منهج فى نظرى، حين يروم الباحث أن يمضى بالتحليل من المعرفة العامة إلى تحديد مبدئها الأسـمى، ثم الطريق العكسى، يهبط بعملية تأليفية من فحص هذا المبدأ إلى منابعـه فى المعرفة العامة حيث يلتقى المرء بتطبيقه (٢٦). وطبقا لهذا قست الكتاب على النحو التالى:

ضلال تام عن كنهة!ولكن من يعرف ما تعنيه للرياضى الصيغةFormal التى تحدد بغاية الدقة ويقين لا يمكن أن ينتفى، ما يجب عمله لتناول مشكلة، لا يعتبر صيغة تلعب دورها فى كل واجب بوجه عام عبثا وشيئا لا معنى له". (نقد العقل العملى: المقدمة).

(٢٦) فى القسمين الأولين يطبق "كانط" المنهج التحليلى ، ويطبق فى القسم الأخير المنهج التأليفى. والفارق بين المنهجين يتمثل فى أن المنهج التحليلى أو المتراجع regressive يبدأ من الوقائع المعطاة ليستخلص منها الشروط الأساسية aprincipiatis ad principia بينما يبدأ المنهج التأليفى أو المتقدم progressive من هذه الشروط كما هى قائمة فى العقل لكى يستنبط منها الوقائع المعطاة a principiis ad principiata وقد استخدم "كانط" المنهج التأليفى فى نقد العقل الخالص. وفى المقدمات Prolègomènes استخدم المنهج التحليلى (انظر المقدمات ٤ ،٥) أعنى أنه فى المقدمات يتخذ كنقطة بدء الواقعة القائلة بأن الرياضيات الخالصة والطبيعة الخالصة توجد كعلوم وكعلوم يقينية، ويتوخى أن يجد بتحليل هذه العلوم المعطاة بالفعل، الشروط التى تفسر إمكانها. وعلى عكس ذلك فى نقد العقل الخالص، يبدأ من عناصر الذهن الأولية، معتبرة كشروط لممارسة ملكة المعرفة، لكى يستنبط منها إمكانية علوم كعلوم الرياضيات الخالصة والفيزياء الخالصة. والمنهج التحليلى أكثر

القسم الأول: الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقيــــة إلـــى المعرفة الفلسفية

القسم الثاني: الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقــا الأخلاق.

القسم الثالث: الخطوة النهائية من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل الخالص العملي.

شعبية، ولكن أكثر صرامة لأنه يعتمد علي واقعة تتقبل بادئ ذي بدء مشروعيتها دون أن يدلل على هذه المشروعية، والمنهج التأليفي أصعب في تتبعه ولكنه إقناعا، لأنه لتناوله المعرفة في مصدرها ذاته، يبين كيف أن فعل التفكير يلزم بالضرورة أن ينتج العلم. وفيما يتصل بالأخلاق يتمثل المنهج التحليلي في أنه يبدأ من الوعي المشترك لكلا يستخلص الشروط العليا لطريقته في الحكم، فهو يفترض إذن أن هذا الوعي يحتوي الحقيقة، وهو يصل إلى فكرة الأمر المطلق ، إلى فكرة الاكتفاء الذاتي للإرادة، وأخيراً إلى تصور الحرية. ويبدأ المنهج التأليفي من فكرة العقل العملي ومن التصور الذي يعبر عن هذه الفكرة، أعني تصور الحرية، لكي يفسر بهذا كيف يكون أمر مطلق ممكنا، ولكي يستنبط من هذا صحة الوعي المشترك.

وينبغي التنبيه إى أن المنهج التحليلي بإنبساطه على هذا النحو، هو منهج مجرد أو ميتافيزيقي، يتلخص لا في أن يستبعد جانبا عناصر محسوسة، معطاة أيضا بنفس الطريقة، بل في أن يستخلص من المعطى العناصر التي تفسر تفسيراً دقيقاً أنه معطى لنا، والتي تؤدي فيه من حيث علاقتها به دور الشروط، وهي التي يمكن تحديدها بتصورات خالصة. إن تحليل الرياضي. وتحليل الكيميائي يزودانا بمماثلات لهذا التحليل الذي ينهض به الميتافيزيقي ويمكنها يقينا أن توحي به، ولكنها فقط مماثلات تمثل معه. وليست تشابها تاما. (انظر خاتمة نقد العقل العملي)

القسم الأول

الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية
إلى المعرفة الفلسفية

من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عـام خـارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ، إن لـم يكـن الإرادة الخيرة[٢٧]. فالذكاء [٢٨].، وموهبة إدراك التشابه بين الأشياء، وملكة تمييز الخاص للحكم عليه[٢٩]. ومواهب الذهن الأخرى، أيا كان الاسم الذى ندل عليه به عليها. أو أيضا الشجاعة والحسم، والثبات على المقاصد،ككيفيات هى دون شك، من وجهات نظر عديدة، أشياء خيرة مرغوبة. للمزاج [٣٠].

---

[٢٧] هذه العبارة (الإرادة الخيرة) ظلت إحدى الصيغ الدالة أعظم دلالة على الطريقة التي تصور بها "كانط" الأخلاقية ."فكانط" ينكر كل كيفية أخلاقية على كل مالا يعتمد اعتماداً مباشرا ومطلقا على الكائن العاقل، أو أن الكائن العاقل لا يمكن بنفسه أن يكون صاحب أو سيد القاعدة التي تتحدد بمقتضاها الإرادة الخيرة. هذا التصور للأخلاقية مستمد يقينا عند "كانط" من ميوله المسيحية، ويمكن المرء أن يرى بوجه خاص في كتابه عن "الدين في حدود العقل البسيط" كيف أن هذا التصور ملتصق صراحة بروح النزعة المسيحية التي تطالب قبل كل شيء بنقاء القلب أو النية، والتي تؤكد أن الحياة الأخلاقية هي من حيث الجوهر حياة الباطن.

[٢٨] أن "كانط " يعني بالذكاء معتبرا كهبه طبيعية، الاستعداد لفهم التصورات والقواد التي تتيح تفسير الأشياء أو مواءامة سلوك المرء مع غايات عملية.

[٢٩] بترجمتنا لكلمة witz بالعبارة التالية "موهبة إدراك التشابه بين الأشياء "وكلمة ' Urtheilskraft بملكة تمييز الخاص للحكم عليه" نستخدم تعبيرات تفصح عن معنى هاتين الكلمتين نجده بخاصة في دروس "كانط" عن الميتافيزيقا التي نشرها "بوبليتز Pôlitz " ص١٦١ -١٦٥ وفي "الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية" فقرة ٤٠-٤٢ في دروس الأنثروبولوجيا التي نشرها" شتارك Starke

انظر

Kant Anweisung Zur Menschen = und welkentuiss P. 13- 15 .
Kant: Menschenkunde oder Philsophische Anthropologie.

وقد نشر من واقع ما حرر من الدروس المعاصرة له عن (أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ١٢٢-١٣٨)

[٣٠] يقصد "كانط" بالمزاج تهيئو ثابتا للتأثر وللعمل طبقا لطريقة معينة تهيؤ مرتبط بالحالة العامة للكائن العضوى، ويتحدد وفقا لنسب قابلة للتغيير يلتقي فيها الشعور وملكة الرغبة. ويبدأ

ولكن هبات الطبيعة هذه قد تغدو أيضاً فاسدة سيئة للغاية، إذا كانت الإرادة التى يلزم أن نستخدمها، والتى نطلق على استعداداتها الخلق[٣١]. إذا كانت هذه الإرادة غير خيرة بالمرة. وكذلك شأن هبات الحظ. فالسلطة، والثـــوة، والمكانة، بل والصحة وكذلك الرفاهية الكاملة، ورضى المرء عن حالــــه، وهو ما يطلق عليه السعادة، تفضى بالإنسان إلى الثقة فى نفسه، وهى ثقة كثيراً ما تنقلب إلى زهو، ما لم يكن هنالك إرادة خيرة تقـــوم نفـــوذ هـــذه المنافع على النفس، وبالتالى على كل مبدأ للفعل، وتوجهها نحـــو غايـــات كلية. زد على هذا أن الملاحظ العاقل النزيه لا يـــستطيع أبـــداً أن يحـــس بالرضى، حين يرى أن كل شيء ينجح دائما أبـــدا عنـــد الكـــائن بينمـــا لا يكشف عن قسمة من قسمات الإرادة الخيرة الخالصة. وعلى ذلك يلوح أن الإرادة الخيرة تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نـــستحق أن نكـــون سعداء[٣٢].

وفضلا عما تقدم فهناك كيفيات تناسب هذه الإرادة الخيرة عينهـــا، ويمكن أن تجعل نشاطها غاية فى اليسر، ولكنها رغم ذلك ليس لهـــا فـــى ذاتها قيمة مطلقة. وهى على العكس تفترض دائما إرادة خيرة. ذلكم شرط

"كانط" من التقسيم العام للأمزجة إلى أمزجة حسية وأمزجة فعالة لكى يجد التصنيف المألوف للأمزجة إلى دموى وحزين، وغضبى، وبالرد (أنظر الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية فقرة ٨٧)

(٣١) بينما يمثل المزاج ما تفعله الطبيعة بالإنسان. يشير الخلق إلى ما يفعله الإنسان من نفسه. فالخلق هو عند "كانط" "هذه الخاصية للإرادة التى يتعلق بها الكائن بمبادئ عملية محددة، يعينها له عقله" وقد يحدث أن تكون هذه المبادئ باطلة أو سيئة، ولكن الخلق لا يستمد قيمة ما من ذلك، فهو يجعل الفعل تابعا لقواعد حاسمة، بدلا من أن يتركه لارهاص بواعث حسية جزئية.

(٣٢) لقد عرف "كانط" الفضيلة فى كثير من الأحيان على النحو التالى: هى ما يجعلنا خليقين أن نكون سعداء، وهذا التعريف الذى يقف وجها لوجه أمام النظريات التى تفترض كغاية عليا للنشاط الإنسانى البحث عن السعادة ذاتها، أقول هذا التعريف يشكل فى الفلسفة الكانطية حلقة الانتقال بين نظرية مبدأ الأخلاقية ونظرية الخير الأسمى.

يحد التقدير العالى الذى نظهره لها، ولا يتيح اعتبارها خيرة خيرا مطلقا. فالاعتدال فى العواطف والانفعالات، وضبط النفس والقدرة على التأمل الهادئ، ليست فحسب خيرة من جوانب عديدة، ولكن يبدو أن تشكل جانب أيضا من القيمة الذاتية للشخص. ومع ذلك فلا نستطيع أن نعتبرها خيرة دون تحفظ (رغم القيمة اللامشروطة التى خصها بها القدامى). ذلك لأنه بدون مبادئ الإرادة الخيرة، قد تغدو هذه الكيفيات سيئة. فضبط النفس عند المجرم لا يجعله بالغ الخطر فحسب، بل يمثل أيضا أمام أعيننا أشد شناعة مما لو كنا حكمنا عليه بغير ذلك.

إن ما يجعل الإرادة الخيرة على هذا النحو، ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنما فى فعل الإرادة ذاته، أعنى أنها خيرة فى ذاتها، وأنها، معتبرة من حيث هى، يجب أن تقدر- دون مقارنة بغيرها - تقديرا أعلى وأسمى من كل ما يمكن تحقيقه بها من أجل ميل معين، بل وإذا شئنا من أجل مجموعة الميول كلها. ومع أن هذه الإرادة، لعثرة حظ أو لشح طبيعة جافية، تحرم حرمانا تاما، من قدرتها على الوصول إلى مراميها، ومع أنها رغم ما تبذله من مجهود قد لا تظفر بالنجاح، ومع أنها تظل إرادة خيرة واحدة (أفهم من هذا والحق، لا شيئا مثل أمنية بسيطة، ولكن نداء إلى كل الوسائل التى نستطيع استخدامها[٣٣]. فإن لمعانها لا يخبو، شأنها شأن الجوهرة، ضيها من ذاتها، وكل قيمتها فى ذاتها. فالمنفعة أو عدمها لا تزيد أو تنقص فى شيء هذه القيمة. والمنفعة لا تعدو - على نحو ما -

---

[٣٣] النية وهى العنصر المميز لطابع الأخلاقية، لا يمكن أن تكون مجرد ميل إرادى مذبذب دون مجهود ودون معقب: فهى ينبغى أن تتجه إلى الفعل الذى يترجمها، كما لو كان فى وسع هذا الفعل دائماً أن يتحقق. و"كانط" لا يقر بأى حال أن تقنع الإرادة الخيرة بالنقاء الباطنى لقاعدتها.

أن تكون الترصيع الذى يتيح للجوهرة تداولا أفضل فى سوق العملة الجارية، أو الذى يمكن أن يجذب نحوها انتباه أولئك الذين لا يعرفونها معرفة كافية. ولكن هذا الترصيع لا يمكنه أن يغرى بها الذواقة العارفين أو يحدد ثمنها.

ومع ذلك، ففى هذه الفكرة عن القيمة المطلقة للإرادة البسيطة، فى هذه الطريقة فى تقديرها دون إدخال أية منفعة فى الاعتبار، فى هذا الفكرة شيء بالغ الغرابة. فرغم الاتفاق التام بينها وبين العقل المشترك، فمع ذلك قد يثور الشك بصددها: ربما لا تكون فى صميمها إلا تعاليا وهميا، وربما فهمنا فهما باطلا قصد الطبيعة من أن يكون العقل حاكماً لإراداتنا. ولذلك سنشرع، من وجهة النظر هذه، فى وضع هذه الفكرة موضع الاختبار.

ففى التكوين الطبيعى للكائن العضوى، أعنى فى كائن معد للحياة، نضع كمبدأ أن ليس ثمة عضو لغاية معينة، لا يبلغ من حيث هو كذلك من حيث هو كذلك أقصى توافق واتساق مع هذه الغاية[٣٤]. ففى كائن مزود بالعقل والإرادة، إذا اتخذت الطبيعة[٣٥]. هدفا خاصا لها، حفظ بقائه

---

[٣٤] هذا التصور الغائى كان من بين أوثق وأثبت ما اقتنع به "كانط" فإذا لم يكن هذا التصور يعمل تبعا للنقد على معرفة الطبيعة فالغائية لا تظهر بين مقولات الفهم، فهى مرتبطة بالاستخدام المنظم الخالص لأفكار العقل، أو كما سيقرر "كانط" فيما بعد، تنجم عن ملكة خاصة تتوسط الفهم النظرى والعقل العملى تلكم هى ملكة الحكم) فهو ليس أقل من خطة مثالية لا غنى للعقل ألبتة عنها فى تمثله للطبيعة فى أعظم وحدة ممكنة لها، وهى بهذه الصفة تستبعد كل فرض دجماطى عن الأشياء التى قد تناقضها. (انظر بوجه خاص نقد العقل الخالص، ملحق الديالكتيك الترانسندنتالى، وبالأخص نقد ملكة الحكم)

[٣٥] يستخدم "كانط" كلمة طبيعة فى معانى مختلفة غاية الاختلاف. فهو يعنى بها على الأخص مجموعة الموضوعات المعطاة، أو التى يمكن أن تكون معطاة فى التجربة، أو أيضا مجموعة المبادئ التى يلزم أن تخضع لها هذه الموضوعات لكى تعرف تبعا للقوانين. فهنا يأخذ كلمة "طبيعة" كمرادف لكلمة العناية الإلهية Providence ، وذلك لأن الطبيعة التى يستدعيها، هى الطبيعة فى الفكرة، إذا جاز لنا هذا القول، أعنى سياق الأشياء، لا كما هو بالنسبة للفهم، بل كما يلزم أن يتصوره العقل. وإذا كان "كانط" بدلا من استخدام "العناية الإلهية" تحدث

ورفاهيته، وبعبارة واحدة سعادته، فإنها تكون قد أساءت استعمال هذه المقاييس. باختيارها عقل المخلوق كمنفذ لمقصدها. ذلك لأن جميع الأفعال التي يجب على هذا الكائن أداؤها في هذا الغرض وكذلك القاعدة العامة لسلوكه، تدله عليها الغريزة دلالة أدق، ويمكن لهذه الغاية أن تتحقق تحققا أوثق على هذا النحو، مما لا يمكن أبدا تحققه بالعقل. فإذا كان هذا المخلوق ينعم بنصيب من العقل كموهبة له، لوجب ألا يخدمه العقل إلا بتأملاته في الاستعدادات السعيدة للطبيعة، والإعجاب بها، والاستمتاع بذلك والتحدث بأفضال الله ونعمه. ولكن لكي يخضع ملكته في الرغبة لهذا الاتجاه الضعيف المضلل، ولا في أن يتدخل تدخلا أخرق في تحقيق مقاصد الطبيعة. وفي كلمة واحدة، ينبغي للطبيعة أن تمنع العقل من اقتحام مجال العرف العملي، وبأن يكون له الادعاء بأضوائه الخافتة في تصور خطة السعادة والوسائل التي تتحقق بها. ينبغي للطبيعة أن يقع اختيارها على غير العقل، لا في الغايات فحسب، بل وفي الوسائل أيضا. فببصيرة حكيمة تعهد بهذه الغايات والوسائل معا وببساطة إلى الغريزة(٣٦).

بالأحرى عن حكمة الطبيعة، فإنما كان ذلك ليتجنب أن يعطي لتصور ذكاء أسمى مظهراً دجماطيا لموضوع يستنبط منه نظام العالم، ولكي يذكرنا بأن الطبيعة، تظل ميدان التطبيق للعقل.

(٣٦) تلك قضية من القضايا التي ينفصل بها "كانط" عن هذه الفلسفة المدعاة فلسفة الأنوار Aufklaerung التي كان "وولف" مؤسسا لها، والتي انتشرت في ألمانيا في غضون فترة طويلة من القرن ١٨ وتبعاً لهذه الفلسفة: يلزم من امتلاك العقل لمقاليد الأمور، أن تكون نتيجة ذلك سعادة عظيمة بين الناس. ولقد ذهب "روسو" على العكس من هذا، كما نعلم، إلى أن الإنسان بتخيله عن حالة الطبيعة ليسير في طرق المدنية، قد صار بائسا ماديا وأخلاقيا. وتحت هذا التأثير لروسو الذي التقى مع تأثير النزعات المسيحية، يزعم "كانط" أن العقل لا يستطيع التدخل في عمل الإنسانية إلا إذا وقف في وجه الغرائز الطبيعية، وتصدى للسعادة التي تعد بها وتضمنها هذه الغرائز، وأنه يلزم تبعا لأستقرار دولة العقل بجهد شاق بين الناس أ ن تكون له كغاية، إرضاء الميول، بل تحقيق الحق والأخلاقية النقية. (انظر مقال "كانط" بعنوان : تكهنات عن بداية تاريخ الإنسانية .

والواقع أننا نلاحظ أنه كلما زاد انشغال عقل مثقف بالسعى إلى المتعة والسعادة فى الحياة، زاد ابتعاد الإنسان عن الرضى الحقيقى. وهذا هو السبب فى أنه ينجم فى كثير من الناس، وعند أولئك أنفسهم الذين كانت لهم بالعقل أعظم خبرة، درجة ما من التعاسة [٣٧]. أعنى كراهية العقل، على أن يكونوا من الإخلاص بحيث يعترفون بذلك. والواقع أنهم بعد أن يحسبوا حساب جميع المنافع التى ينتفعون بها منه، ولست أقول كشف جميع الفنون التى تشكل ترفا مألوفا، بل وأيضا العلوم (التى تنتهى بأن تبدو لهم أيضا وكأنها ترف للفهم)، يجدون دائما فى الواقع أنهم قاسوا من الشقاء أكثر ما جنوا من السعادة. لذلك نجدهم آخر المطاف، يستشعرون الحسد أكثر مما يكنون الاحتقار لذلك الفريق الأعم من الناس الذين يهتدون فى سلوكهم عن كثب بالغريزة الطبيعية البسيطة، ولا يجعلون لعقلهم إلا نفوذا ضئيلا على سلوكهم. وبهذا المعنى يجب أن نقر بأن حكم الذين يحدون حداً، بل ويردون إلى لا شيء، تلك التمجيدات المفخمة للمنافع التى يلزم أن يزودنا بها العقل بخصوص السعادة والرضى فى الحياة، إن هذا الحكم ليس على أى ثمرة مزاج حزين، أو نتيجة افتقار للعرفان نحو ما تغدقه علينا دولة الدنيا من خير. ولكن فى صميم هذا هذا الحكم تكمن مستترة فكرة أن غاية وجودهم مختلفة تمام الاختلاف وأنبل بكثير بحيث يتجه العقل بخاصة نحو هذه الغاية لا نحو السعادة. ويلزم بالتالى أن تكون آراء الإنسان الخاصة لاحقة فى معظم الأحيان لهذه الغاية كما لو كانت لاحقة للشرط الأسمى[٣٨].

---

[٣٧] تعبير أفلاطون، (انظر محاورة "فيدون" 89 D –) يطيب لكانط أن يستخدمه.

[٣٨] على هذا النحو يفتقد العقل هدفه إذا كانت وظيفته الخاصة به ضمان السعادة، ويثبت هذا عينه أنه يجب أن تكون له وظيفة أخرى يستهدف بها تحقيق غاية أعلى.

والواقع، أنه لم يكن العقل قادرا قدرة كافية على أن يحكم الإرادة حكما وثيقا فيما يختص بجميع موضوعاتها، وإشباع جميع حاجاتنا (التى يكون للإرادة نصيب فى مضاعفتها)، وأن ثمة غريزة طبيعية فطرية يمكنها أن تقود الإرادة بطريقة أوثق نحو هذه الغاية، ما دام العقل، مع ذلك، قد كف عن أن يكون بمثابة سلطة عملية، أعنى سلطة لها نفوذ على الإرادة فينبغى أن يكون مقصده الحقيقى أن يولد إرادة خيرة،لا كوسيلة لغاية معينة أخرى، بل خيرة فى ذاتها، من أجل ذلك يكون العقل ضروريا ضرورة مطلقة، فى اللحظة التى تشرع الطبيعة فى توزيع خواصها هنا وهناك فى كل مجال طبقا لغايات ما.

وقد يجوز بناء على هذا، ألا تكون هذه الإرادة هى الخير الوحيد، الخير كاملا ولكنها، مع ذلك هى بالضرورة الخير الأسمى، وهو شرط لكل خير آخر، بل ولكل مطمح للسعادة [٣٩]. وفى هذه الحالة من الممكن تماماً أن نضنم إلى حكمة الطبيعة، ثقافة العقل اللازمة لتحقيق أول غاية لا مشروطة من هذه الغايات، وهذه الثقافة تحد عمل الطبيعة بطرائق عديدة، بل ويمكن أن تشل هذا العمل، على الأقل فى هذه الحياة.

فى هذا لا تعمل الطبيعة ضد كل غائية، ذلك لأن العقل الذى يقر بأن أعلى غرض عملى له هو أن يضع ارادة خيرة، لا يمكن أن يجد فى انجاز هذه المهمة إلا ارضاء ينجم من تحقيق غاية تحددها هو أيضا، ويجب أن يمضى هذا دون ما تحامل على غايات الميل.

---

(٣٩) يقول لنا "كانط"فى مكان آخر، أننا ينبغى أن نميز فى فكرة الخير الأسمى بين معنيين: فأسمى قد تعنى أعلى أو أتم. فإذا كانت الفضيلة هى الخير الأسمى، وإذا كانت هى الخير الأخلاقى، وبهذه الصفة الشرط الذى يلحق به البحث عن السعادة ويتقيد، لما كانت الخير الأسمى،بمعنى الخير الأتم، من حيث كونها تتطلب لتشكيل هذا الخير الأتم إضافة سعادة تتناسب معها.

(أنظر:– نقد العقل العملى. الديالكتيك – الفصل الثانى).

يلزم، إذن، تنمية تصور إرادة مقدرة أسمى تقدير فى ذاتها، إرادة خيرة مستقلة عن أى غرض سابق. وهو تصور ملازم من قبل للعقل الطبيعى السليم، وهذا موضوع لا يحتاج إلى تعلم، بل يلزمه توضيح يسير. وهذا التصور يشغل دائما أعلى مكان فى تقدير القيمة الكاملة لأفعالنا، يشكل شرط كل ما عداه. من أجل هذا، من أجل هذا، سنشرع فى فحص تصور الواجب، الذى يشمل تصور إرادة خيرة، مع بعض تحفظات وبعض عقبات ذاتية، والحق يقال، ولكنها تحفظات وعقبات أبعد من أن تخفيه فتجعل من العسير معرفته، بل تجعله بالأحرى أشد بروزا، وأكثر وضوحا[٤٠].

وأدع هنا جانبا كل الأفعال التى نقر منذ البداية بكونها متعارضة مع الواجب. وإن كان يمكن، من وجهة النظر هذه أو تلك، أن تكون نافعة. ذلك أن المسألة بصدد هذه الأفعال، هى على الدقة، معرفة هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب، ما دامت هى ذاتها تعارض الواجب. وأدع جانبا أيضا الأفعال التى تتسق بالفعل مع الواجب ولا يكون لدى الناس أى ميل مباشر نحوها، وهم ينجزونها مع ذلك لأن ثمة سبيلا آخر يدفعهم صوبها. ذلك لأن من اليسير أن نميز، فى هذه الحالة، ما إذا كان الفعل المتسق مع الواجب يحدث بمقتضى الواجب أو لاعتبار متصل بالمنفعة. وأكثر صعوبة من ذلك، أن نحدد هذا التمييز عندما يكون الفعل متسقا مع الواجب، وعندما يكون لدى الذات. زيادة على هذا أيضا – ميل

---

[٤٠] عند كائنات عاقلة فانية مثل الناس، أعنى عند كائنات يتساوق وجود العقل فيها مع وجود الحساسية، ولا يكون له عليها تأثير مباشر، لا تكون الإرادة بالضرورة خيرا ولا مرة واحدة، وإلى هذا يرجع السبب فى أن تحليل الإرادة الخيرة يكون أنسب إذا وضع فى الاعتبار الحدود والعوائق التى تصادفها هذه الإرادة الخيرة يكون أنسب إذا وضع فى الاعتبار الحدود والعوائق التى تصادفها هذه الإرادة فى الميول الحسية: أن فكرة الواجب تشمل على الدقة مع فكرة الإرادة الخيرة، فكرة هذه الحدود وهذه العوائق.

مباشر[٤١]. نحو هذا الفعل . فمثلا[٤٢]. من غير شك أن مما يتسق مع الواجب ألا يغالى البائع فى ثمن السلعة على المشترى الذى ليست لديه خبرة، وهذا ما لا يفعله كذلك أبداً، التاجر البصير فى تجارة ضخمة. فهو على العكس من هذا، يضع سعرا محددا، وهو سعر واحد لجميع الناس، سواء أكان المشترى صبيا أو أى شخص آخر. فنحن أذن تؤدى لنا الخدمة بأمانة، ولكن لا يكفى هذا كثيرا لكى نستخلص منه عن اقتناع أن التاجر قد سلك على هذا النحو بمقتضى الواجب، وطبقا لمبادئ الأمانة: أن مصلحته تستلزم ذلك، وليس فى وسع الإنسان، هنا أن يفترض أن لدى التاجر ميلا مباشرا نحو زبائنه بحيث لا يجعل لبعضهم بالعاطفة أسعاراً أفضل. هنا اذن فعل أنجز لا بمقتضى الواجب. ولا طبقا للميل المباشر، بل بغرض المصلحة.

وعلى العكس من هذا[٤٣].المحافظة على الحياة واجب، وهى فوق ذلك شئ لدى كل منا نحوه ميل مباشر. ومن أجل ذلك كان انشغال معظم الناس بالمحافظة على حياتهم، وهو انشغال مصحوب فى معظم الأحيان

---

[٤١] لمعرفة الأفعال الأخلاقية على الحقيقة، يحلل "كانط" أنواعا مختلفة من الأفعال التى تتم تبعا للواجب، مراعيا فقط،لا التوافق الخارجى بين هذه الأفعال وبين الواجب، بل الاتفاق الباطنى بين الدافع إلى هذه الأفعال والواجب . وعلى هذا فهو يستبعد عن الأخلاقية جميع الأفعال لا التى لا يطابق الدافع فيها الواجب مطابقة مباشرة، ومن هنا السبب فى إلحاحه على الأفعال التى تكون من وجهة النظر هذه متلبسة أعنى التى يمكن أيضا أن تنجم عن دافع مرتبط ارتباطا باطنيا بدافع غريب عن الواجب.

[٤٢] المثل الأول هو مثل لفعل متوافق مع الواجب لا يقبل عليه الكائن بميل مباشر، ويقرر القيام به فى الحالة الراهنة بميل غير مباشر. وهو حساب المصلحة .

[٤٣] والمثل الثانى والأمثلة التى تليه هى أمثلة لأفعال تتوافق توافقاً خارجيا مع الواجب، ولكن ينبغى لنا أن نتسأل بصددها عما إذا كانت تتوافق معه توافقا باطنيا أيضا: ففى وسع الذات (الكائن العاقل)أن تنجزها من ميل مباشر لا عن باعث صادر عن الواجب. كذلك من الخير أن نأخذ كأنماط للأخلاقية الصحيحة حالات قضت الملابسات فيها على نفوذ الميل المباشر على الأفعال.

بالقلق، يخلو من كل قيمة أخلاقية أصيلة، كما لا يكون لقاعدتهم أى تقدير أخلاقى، فهم يحافظون على حياتهم بما يتفق مع الواجب لا بمقتضى الواجب. يقابل ذلك شخص انتزعت منه عاديات الزمن وحزن بلا أمل، كل رغبة فى الحياة. فإذا كان هذا البائس ذو النفس القوية – رغم استنكاره الشديد لمصيره – لا ييأس ولا يدحر. وإذا كان يرغب فى الموت، ومع ذلك يحافظ على الحياة دون أن يحبها، لا ميلا ولا خوفا، بل بمقتضى الواجب، فإن لمسلكه ثمتئذ قيمة أخلاقية.

لأن يكون الإنسان كريما عندما يستطيع، واجب. فضلا عن ذلك فهنالك بعض النفوس التى يبلغ من تشبعها بالتعاطف حداً يجعلها– دون أى دافع آخر من تباه أومصلحة – تستشعر الرضى الداخلى، فى إشاعة البهجة حولها وقد تتلذذ برضى الآخرين من حيث أن الرضى ثمرة عملها. ولكننى أزعم أنه فى هذه الحالة، مثل هذا الفعل الذى يتفق غاية الاتفاق مع الواجب، والذى هو فى ذاته فعل مستحب للغاية، ليس له مع ذلك قيمة أخلاقية حقيقية، وأن هذا الفعل، يمضى جنبا إلى جنب مع ميول أخرى، مع الطموح مثلا. وحين يقع لحسن الحظ مع ما هو بالفعل متفق مع المصلحة العامة والواجب، ومع ما هو بالتالى أمر شريف، فإنه يستحق الثناء، لا الاحترام. ذلك لأن قاعدة الفعل هنا تفتقر للقيمة الأخلاقية، أعنى أن تكون هذه الأفعال قد تم أداؤها لا بمقتضى الميل، بل بمقتضى الواجب.

ولنفترض إذن أن نفس محب الخير للبشر قد ران عليها شجن من الأشجان الشخصية التى تئد كل تعاطف مع مصير الآخرين، ومع ذلك تظل لها القدرة على أن تفعل الخير لتعساء آخرين، ولكنها لا يمسها سوء الحظ الذى يقع على الغير لاستغراقها فى سوء حظها. وفى هذه الظروف لا يدفعه أى ميل لفعل الخير، فإنه فى ذلك يتحرر فى هذا التبلد فى

الإحساس، ويعمل دون أن يخضع لنفوذ أي ميل بمقتضى الواجب، حينئذ فقط يكون لعمله قيمة أخلاقية حقيقية.

وأزيد على ذلك أن الطبيعة إذا وضعت في قلب هذا أو ذاك من الناس قدرا ضئيلا من التعاطف، وإذا كان هذا الإنسان (وهو شريف عامة) بارد المزاج ولا يبالي بآلام الآخرين، فربما يرجع ذلك إلى أن لديه هو نفسه فيما يتصل بآلامه ومحنه موهبة خاصة للاحتمال والصبر، وهو يفترض عند الآخرين مثل ما عنده من صفات بل ويرى ذلك أمرا لازماً. وإذا كانت الطبيعة لم تشكل هذا الإنسان خاصة لتجعل منه محباً للخير (وليس هذا والحق عملاً سيئا بالمرة) ألا يجد إذن في ذاته ما يجعل لها أيضا قيمة أعلى من القيمة التي تكون لمزاج خير بطبيعته؟ هذا أمر مقطوع به، وهنا على الدقة تتجلى قيمة الخلق، قيمة أخلاقية أسمى بما يقارن، وهي تأتي ممن يفعل الخير، لا بمقتضى ميل، بل بمقتضى الواجب[٤٤] .

---

[٤٤] هذا المثل يبرز بوجه خاص ما يدعى صرامة "كانط". فكثيراً ما خدع المرء إزاء طبيعة هذه الصرامة ومداها. "فكانط" لا يسعى أولا، رغم ما يمكن أن يكون إسراف في بعض صيغة، أن يقول بوجه عام أنه لابد لإنجاز الواجب من أن نفعل كرها وعن قسر. فلقد أعلن بوضوح، على عكس هذا، أن ما يفعله الإنسان دون بهجة، وكسخرة فقط، ليس له أية قيمة أخلاقية باطنة(انظر : نظرية الفضيلة/ فقرة ٥٣) وهو لا يبغي كذلك القول بأن الميول الطبيعية هي بذاتها علة الشر. وأن السعي إلى ما يمكنه أن يشبعها على خير وجه، أعني السعادة ، سعي مستنكر. فهو على العكس يعلن أن الميول الطبيعية ميول خيرة في الأصل، وأن النزعة إلى أشباعها نزعة لا مفر منه، بل وأكثر من ذلكن أن العناية بإشباعها في كنف شروط معينة واجب. ومن ثم فإذا كان "كانط" صارماً، فهذه الصرامة الأخلاقية في ذاته مبدأ في جوهرها تتمثل في هذا المعنى وهو أنه ينكر على الميول وفي عين الوقت على فكرة السعادة التي تمثل موضوعها عند أقصى حد له، ينكر عليها الحق في تزويدنا بقاعدة سلوكنا أو تقوية هذه القاعدة، فإن مبدأ الأخلاقية في ذاته مبدأ مستقل تمام الاستقلال عن طبيعتنا الحسية. ويجب أن تكون قاعدة سلوكنا الذاتية مستقلة كذلك. فإذا فهمنا الصرامة على هذا النحو، فإنها إذا ارتبطت بمواقف جلية في خلق "كانط" فهي ترتبط أيضاً بذلك الضرب من المذهب العقلي الذي

إن تحقيق السعادة الخاصة للإنسان واجب (وهو واجب غير مباشرعلى الأقل) ذلك أن كون الإنسان غير راض عن حاله، وكونه يعيش وقد انهالت عليه شواغل عديدة فى وسط حاجات لم تشبع. قد يؤدى ذلك إلى أن تغدو حالته دافعا كبيرا لخرق واجباته. ولكن هنا أيضا، ودون النظر إلى الواجب، نجد من قبل أن لدى كثير من الناس من ذاتهم ميلا إلى السعادة أقوى ما يكون. وألصق ما يكون بصميم نفوسهم، ذلك لأن فى هذه الفكرة عن العادة تتحد على الدقة جميع الميول فى كل.

بيد أن القاعدة التى تشير بتحقيق السعادة لها فى كثير من الأحيان طابع ينفر نفورا كبيرا من بعض الميول ولا يستطيع الإنسان، مع ذلك، أن يكون لنفسه مصدرا محددا اكيدا، لذلك القدر من الإشباع الذى ينبغى تحقيقه لكل الميول، وهو القدر الذى ندعوه سعادة. وكذلك ليس هنالك مجال للدهشة من أن ميلا محددا فيما يعد به وفى الزمن الذى يمكن إشباعه فيه يمكنه أن يتغلب على فكرة مذبذبة. مثل ذلك أن المبتلى بداء المفاصل يؤثر أن يتذوق ما يحلو له، ضاربا صفحا عما سيعانيه فى أعقاب ذلك، فهو طبقا لحسابه فى هذه الملابسة على الأقل، لا يحرم نفسه من لذة اللحظة الراهنة، متعلقا بأمل قد يكون مضللاً فى سعادة لا توجد إلا فى الصحة. ولكن فى هذه الحالة أيضا، إذا كانت النزعة العامة للسعادة لا تحدد إرادته، وإذا لم تكن الصحة بالنسبة إليه على الأقل، شيئا يراه هو ضروريا بحيث يدخله فى حسابه، فإن ما ينبغى هنا أيضا، كما ينبغى فى جميع الحالات الأخرى، هو قانون، قانون يأمره بالعمل لسعادته، لا بمقتضى ميل، بل بمقتضى الواجب، وبهذا وحده يكتسب سلوكه قيمة أخلاقية حقيقية.

شكله، وبتلك الثنائية المنهجية عنده فيما هو عقلى وما هو تجريبى، وبتصوره لميتافيزيقا الأخلاق كفلسفة خالصة.

على هذا النحو يجب أيضا أن نفهم، دون ما ثمة شك، فقرات الكتاب المقدس حيث يكون الأمر بأن يحب الإنسان جاره بل وأن يحب حتى عدوه ذلك لأن الحب كميل لا يمكن الأمر به، ولكن فعل الخير بدقة بمقتضى الواجب، بينما لا يكون هنالك ميل يدفعنا إليه، بل وحتى إذا اعترضتنا كراهية طبيعية لا يمكن التغلب عليها، هذا الفعل هو الحب العملي، وهو ليس حباً مرضيا[45]، يكمن في الإرادة، لا في نزعة من نزعات الحس، في مبادئ العقل، لا في الشفقة المتميعة، وهذا الحب هو وحده الذي يمكن أن يؤمر به[46].

وهاك القضية الثانية[47]: الفعل الذي يؤدى بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به، بل من القاعدة التي يتقرر تبعاً لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده، ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من

---

[45] أن المرضي Pathologique عند "كانط "هو ما يعتمد على الجزء السلبي لطبيعتنا ، أعني على حساسيتنا، والعملي pratique هو على العكس ما يعتمد على النشاط الحر للعقل .

[46] "الحب شأن من شئون الشعور لا الإرادة ، ولايمكنني أن أحب لأنني أبغي ذلك ، وأقل من هذا لأنني يجب أن أحب (لايمكنني أن أجبر على الحب)،وبالتالي فواجب الحب لا معنى له. ولكن السماحة bienveillance amor benevolentis قد تخضع كطريقة للفعل، لقانون للواجب ... فحين نقول: يجب عليك أن جارك حبك لنفسك، فلا يعني هذا:تحب: يجب أن تحب فورا (في المقام الأول)، وبواسطة هذا الحب تفعل الخير تفعل الخير في المقام الثاني) ولكن: افعل الخير لجارك، وفعل الخير هذا يولد فيك حب الناس(كعادة للميل إلى فعل الخير بوجه عام) . (نظرية الفضيلة، المقدمة XII)

[47] القضية الأولى هي التي سبق أن طورها "كانط" أعني أن الفعل لكي تكون له قيمة أخلاقية، يجب ليس فقط أن يتوافق مع الواجب، بل أن ينجز أيضاً بمقتضى الواجب، لكونه لا يستطيع أن يتخذ طابعه من موضوعاته لأن واقع هذه الموضوعات لا يحقق على أكثر تقدير إلا توافقا خارجيا مع الواجب، يجب أن يتحدد طابعه بقاعدة بفضلها تنجزه الإرادة، وبهذه القاعدة وحدها دون سواها.

موضوعات الرغبة. ومن الواضح مما سبق بيانه أن الأهداف التى يمكن أن تكون لنا فى أفعالنا، والنتائج التى تنجم عنها معتبرة كغايات ودوافع للإرادة، لا يمكن أن تنقل إلى هذه الأفعال أية قيمة مطلقة، أية قيمة أخلاقية. فأين ما يمكن أن توجد هذه القيمة إذا لم يلزم أن توجد فى الإرادة معتبرة من حيث العلاقة التى لها مع النتائج المتوقعة من هذه الأفعال؟ إنها لا يمكن أن تكون ألبتة فى أى مكان إلا مبدأ الإرادة، بصرف النظر عن الغايات التى يمكن أن تحقق بالفعل. والحق، إن الإرادة التى تقع موقع الوسط العدل بين مبدئها الأولى، وهو مبدأ صورى، وبين دافعها البعدى، وهو دافع مادى، هى بمثابة المفرق بين طريقين. وما دام ينبغى، مع ذلك، أن تتحدد بشىء ما تحتم أن تتحدد بمبدأ صورى للإرادة بوجه عام، فى اللحظة التى يتم فيها الفعل بمقتضى الواجب، إذ عندئذ يرفع عنه كل مبدأ مادى(٤٨) أما القضية الثالثة، وهى نتيجة للقضيتين السالفتين. فإننى أعبر عنها على النحو التالى :

---

(٤٨) يمكن للمرء أن يلاحظ فى الإرادة بوجه عام، أما الغايات التى تسعى نحوها، أو القاعدة التى تتحدد بمقتضاها. فإذا افترض المرء أن الإرادة .تفعل أولا باعتبارها للغايات، كما لو كانت هذه مستعارة من موضوعات ميولنا، لما كانت الإرادة أخلاقية، فهى لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تحددت طبقا لقاعدة مستقلة عنها من حيث كونها فى ذاتها سابقة على موضوعات ميولنا – فالدوافع البعدية aposteriori تسمى هنا دوافع مادية، لأنها تأتى من الموضوعات أو من مادة ملكة الرغبة. والمبدأ الأولى apriori يسمى مبدأ صوريا، لأنه قاعدة تستمد كليتها من الصورة الخالصة للعقل دون الاستعانة بالحساسية. وسنرى فيما بعد ماذا تعنيه الصورية formalisme فى أخلاق "كانط".

إن الواجب هو ضرورة إنجاز فعل احتراما للقانون[٤٩].

ويمكن أن يكون لدى – دون شك – نحو الموضوع المعتبر نتيجة للفعل الذى أنويه، ميل، ولا يكون لدى نحوه احترام أبداً. ذلك لأنه على الدقة لا يعدو كونه نتيجة للإرادة وليس نشاطها. وكذلك لا يمكن أن يكون لدى احترام للميل عامة، سواء أكان ميلى أو ميل شخص آخر، وفى وسعى على أكثر تقدير إجازاته فى الحالة الأولى، وفى الحالة الثانية قد يصل الأمر بى إلى حبه، أعنى اعتباره ملائما لمصلحتى الخاصة. أن ما يتصل بإرادتى كمبدأ فقط ، لا كنتيجة أبداً ولا يحترم ميلى بل يتحكم فيه، بحيث يمنع – على الأقل – منعا تاما وضع هذا الميل موضع الاعتبار فى قرارى، إن ما يتصل بإرادتى على هذا النحو هو القانون الخالص فى ذاته، وهو الذى يمكنه أن يكون موضع احترامى، وبالتالى يمكن أن يكون أمرا. فإذا لزم على الفعل الذى يتم بمقتضى الواجب أن يستبعد استبعاداً تاماً نفوذ الميل، ومعه كل موضوع للإرادة، لما بقى للإرادة شئ ممكن أن يحددها، لم يكن موضوعيا هو القانون وذاتيا احترام خالص لهذا القانون

[٤٩] عند "كانط" الكائن العاقل، أعنى الكائن الذى لا تتوافق إرادته بطبيعتها توافقا ضروريا مع القانون، فى حاجة إلى دافع ليعمل به. ولما كان الدافع لا يكمن أن يستعار هنا من اعتبار الفعل المادى ونتائجه، فإنه لا يمكن أن يقيم إلا فى القانون نفسه. فقط إذا اضطررنا إلى التسليم بأن القانون الأخلاقى أعنى تصورا عقليا بحتا، قادر على أن ينهض بمهمة الدافع، فأننا لا نرى كيف يكون ذلك، كما أننا لا نرى كيف تكون الإرادة حرة (والمسألة واحدة فى الصميم). يمكننا فقط أن نستنبط استنباطا أوليا ضرب النفوذ الذى يمكن للقانون الأخلاقى كدافع أن يمارسه علينا: فمن جهة، من حيث كون عقليا على الدقة، وبحتا تماما، فإنه يقف فى وجه ادعاءت الحساسية، ويفرض علينا بذلك نوعا من الدلة، ومن جهة أخرى لما كان هذا القانون فى داخلنا، ويجعل الإرادة أن تقر به أو تضعه تساهم فى قيمته، فهو يكشف لنا عن كبريائنا، وبهذا يرفع من التقدير الذى يمكن ان نختص به أنفسنا. والاحترام هو على الدقة ما يعبر عن هذا النفوذ المزدوج للقانون الاخلاقى كدافع، فهو شعور نوعى **sui generis** يمكن ببعض خصائصه أن يقترب من مشاعر أخرى، ولكن من حيث أصله ومن حيث دوره، يظل متميزاً فى نوعيته، ولما كان يتولد من القانون فإنه يتخذ القانون ذاته موضوعا (انظر: نقد العقل العملى، الباب الأول، الفصل الثالث).

العملى، تبعا للقاعدة (*) التى تلزم بطاعة هذا القانون، حتى لو جاء ذلك على حساب جميع ميولى..

وعلى ذلك ، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا توجد فى النتيجة التى ننتظرها منه، كما لا توجد فى مبدأ ما للفعل يحتاج لاستعارة دافعه من هذه النتيجة المرتقبة. ذلك لأن هذه المعلومات (رضى الإنسان بحاله، ومساهمته أيضا فى سعادة الآخرين)) يمكن أن تنتج أيضاً فى علل أخرى، فليس ثمة حاجة إذن لإرادة كائن عاقل لأجل ذلك، ومع ذلك ففى هذه الإرادة وحدها يمكننا أن نلتقى بالخير الأسمى، الخير اللامشروط. من أجل ذلك، فتمثل القانون فى ذاته، وهو ما لا يكون له مكان على التحقيق إلا فى كائن عاقل. وجعل هذا التمثل، لا على المعلول المنتظر، هو المبدأ المحدد للإرادة، هذا وحده يمكن أن يشكل هذا الخير الأسمى الذى ندعوه خيرا أخلاقيا. وهو حاضر من قبل فى ذات الشخص الذى يفعل تبعا لهذه الفكرة، وليس ثمة مكان لانتظاره فقط من معلول فعله (°).

(*) (يفهم من كلمة قاعدةmaxime المبدأ الذاتى للإرادة أما المبدأ الموضوعى (أعنى المبدأ الذى يكون أيضا من الوجهة الذاتية مبدأ عمليا لجميع الكائنا العاقلة، إذا كان للعقل سلطة كاملة على ملكة الرغبة) فهو القانون العملى(٥٠)

(٥٠)القاعدة الذاتية maxime المبدأ الذاتى للفعل، الذى يتخذه الكائن العاقل قاعدة له (يبين هذا كيف يبغى أن يعمل). ومبدأ الواجب هو العكس، ما يعينه له العقل تعيينا مطلقا، وبالتالى موضوعيا (يبين هذا كيف يجب أن يعمل). (نظرية الحق، مقدمة IV)

(°)(قد يعترض على بأننى تحت غطاء كلمة احترام لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعور غامض، بدلا من أن ألقى الضوء على المسألة بتصور من تصورات العقل. ولكن فإن يكن الاحترام شعوراً، فهو ليس مع ذلك شعورا متقبلا نتيجة لنفوذ شيء آخر، هو على العكس شعور تلقائى ينتج من تصور للعقل، وهو بهذا عينه يتميز تميزاً نوعيا من جميع المشاعر من الجنس الأول التى تتعلق بالميل أو بالخوف. إن ما أتعرف عليه على الفور كقانون لى، فأننى أتعرف عليه مع شعور بالاحترام يعبر ببساطة عن الوعى الذى لدى تبعية إرادتى لقانون، دون واسطة مؤثرات أخرى

إن الاحترام هو والحق يقال تمثل قيمة تتحامل على حبى لــذاتى. وبالتالى، فهو شىء لا يعتبر كموضوع للميل، ولا كموضوع للخوف، مع أن ثمة مماثلة بينه وبين الأثنين فى آن واحد. إن موضوع الاحترام هــو إذن وببساطة القانون كما نفرضه نحن أنفسنا على أنفسنا، وهو مــع ذلــك ضرورى فى ذاته، ونحن نخضع له من حيث كونه قانونا دون استــشارة حب الذات، وذلك لأننا نحن بأنفسنا قد فرضناه على أنفــسنا فهــو نتيجــة لإرادتنا[٥٢].

فمن وجهة النظر الأولى له مماثلة مع الخوف ومن جهــة النظــر الثانية مع الميل[٥٣].

إن كل احترام نحو شخص ليس فى الحقيقة إلا احتراما للقــانون (قــانون الأمانة، إلخ.) الذى يقدم هذا الشخص المثل له[٥٤].

وما دمنا نعتبر أيضا كواجب أن نبسط مواهبنا فإننا نرى بالمثــل فى شخص لديه مواهب مثل قدوة القانون (وهو الذى يأمرنا أن نقتدى بــه

على حساسيتى. أن التحديد المباشر للإرادة بالقانون وبالوعى الذى لدى عنه، هو ما يسمى الاحترام، على نحو ينبغى معه اعتبار الاحترام لا كعلة للقانون، بل كمعلول للقانون على الذات.

(٥٢) يبسط "كانط" فيما بعد مع تصور استقلال الإرادة، كيف أننا أصحاب التشريع الأخلاقى الذى نطيعه.

(٥٣) ليس هذا إلا مماثلة، فإن ما يشبه الاحترام بدرجة أكبر، كما يقول "كانط" فى نقد العقل العملى هو الإعجاب وفى نقد ملكة الحكم(الفقرات ٢٧، ٢٣، ٢٩) يبين "كانط" كيف أن الشعور بالأسمى يرمز للاحترام الذى لدينا تجاه القانون الأخلاقى، ومصيرنا الجوهرى.

(٥٤) إن الاحترام عند "كانط" لا ينصب أبداً على الأشياء. وإذا انصب على الأشخاص، فإنما يكون ذلك من حيث أن الأشخاص، سواء بسلوكهم أو بمواهبهم، يزودوننا بأمثلة أو رموز للقانون المنجز.

ولكن ما عسى أن يكون إذن هذا القانون الذى يتحـتم لتمثلـه أن يحدد الإرادة، دون أن يكون ثمة اعتبار للمعلول المنتظر منه، بحيث يمكن لهذه الإرادة أن تدعى خيرة على الإطلاق دون تحفظ؟ فما دمنا قد جردنـا الإرادة من جميع الإغراءات التى يمكن أن تثيرها فيها فكرة نتائج تترتـب على ملاحظة قانون ما، فلن يبقى إلا الاتساق الكلى للافعال مـع القـانون بوجه عام. هذا الاتساق يلزم وحده أن يكون بمثابة مبـدأ لهـا. وبعبـارة أخرى، يجب دائما أن أسلك على هذه النخو، بحيث يمكننى أيضا أن أجعل قاعدتى الذاتية قانونا كليا [٥٥] فها هنا أيضا مجرد الاتساق مـع القـانون بوجه عام[٥٦] (دون أن يتخذ أساسا له قانون ما تحـدده بعـض الأفعـال) يكون بمثابة مبدأ للإرادة، بل يجب أن يكون مبدأ لها، إذا لم يكن الواجـب وهما لا طائل منه، وتصورا باطلا. وتبعا لما سردناه آنفا، يتفـق العقـل المشترك للناس اتفاقا كاملا، فى ممارسة حكمه العملى؛ ويـضع نـصب عينيه دائما المبدأ الذى بسطناه[٥٧].

---

[٥٥] يفسر "كانط" فيما بعد المعنى الذى يجعله لكلمة "مصلحة" فالمصلحة عنده هى دافع، ولكنه دافع، ولكنه دافع يمثله العقل الذى يمكن أن يستمده من ذاته، أو من الميول، فهناك مصلحة خالصة، أو إذا جاز لنا القول، مصلحة منزهة، إذا أخذ الدافع من القانون الأخلاقى وحده، لا من موضوع الفعل.

[٥٦] هذه الصيغة للقانون الأخلاقى ستفسر فيما بعد فى القسم الثانى من هذا الكتاب " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" وستكملها أيضا صيغ أخرى.

[٥٧] فى اللحظة التى لا ينبغى للقانون الأخلاقى أن يحوى شيئا فى ذاته مستعارا من مادة ميولنا، لا يمكن تعريفه إلا بالتجاء إلى صيغة قانون بوجه عام، أعنى إلى طابع الكلية الملازم لكل قانون يصدر من العقل.

فليكن الأمر كذلك، ولننظر على سبيل المثال، فى السؤال التـــالى: هلا أستطيع، إذا أسقط فى يدى، أن أقطع بوعد فى نيتى ألا أفى به؟ فهنــا أميز فى يسر بين المعانى التى يمكن أن تكون لهذا الـسؤال: هــل ثمــة استفسار عما إذا كان من التبصر أولا، أم إذا كان متسقا مع الواجب بــذل وعد باطل؟ يمكن أن يكون هذا بدون شك تبصراً أكثر من مــرة وأننــى لأرى بوضوح، والحق، أنه لا يكفى بفضل هذا الهروب أن أتخلص مــن مأزق حاضر، وأنه ينبغى لى أيضاً أن أنظر ما إذا لم يكن من الممكن أن ينجم عن هذه الكذبة فى المستقبل من الكدر لى ما هو أعظم بكثيــر مــن جميع المكدرات التى تخلصت منها فى هذه اللحظة. وأنــه رغــم دهــائى المزعوم فليس من الميسور التنبؤ بالنتائج، فافتقادى ثقة الآخرين فى، قــد يكون أشد ضرراً لى بكثير من كل سوء أفكر فى هذه اللحظة أن أتجنبــه. أليس من العمل طبقا لأعظم تبصر أن أسلك هنا تبعا لقاعــدة عامــة، وان أجعل لنفسى عادة عدم الوعد إلا إذا عقدت النية على الوفاء بما أعد؟ ولكن لا يلبث أن يتضح لى بجلاء أن قاعدة كهذه ليست دائمــا مؤســسة علــى النتائج التى أخشاها. ومع ذلك فشيء آخــر بــالمرة أن اكــون مخلــصا بمقتضى الواجب وأن أكون مخلصاً خشية النتائج الضارة. فبينما تــصور الفعل فى ذاته فى الحالة الأولى يتضمن من قبل قانونا لى، ينبغي لي فــي الحالة الثانية أن أبحث قبل كل شيء لأكتشفت من جانب آخر أية معلومات يمكن أن تكون في نظري مرتبطة بالفعل. ذلك لأنني لو ابتعدت عن مبــدأ الواجب، لكان ما أفعله شيئا سيئا تماما. ولكن إذا لم أكن وفيا لقاعدتي فــى التبصر، فيمكن فى بعض الحالات أن ينتج لي نفع كبير، مــع أنــه مــن الأضمن فى الحقيقة أن أتمسك بهذه القاعدة.

وبعد كل هذا، فيما يتصل بالإجابة على السؤال: ما إذا كان الوعد الباطل يتسق مع الواجب، الوسيلة التي أنتقف بها في هذا الشأن، بأسرع ما يمكن وهي وسيلة لا تخطئ، هي أن أسأل نفسي: هل أقبل راضيا أن تكون قاعدتي (أن أتخلص من المأزق بوعد كاذب) بمثابة قانون كلي لي وللآخرين على حد سواء؟ وهل أستطيع أن أقول لنفسي: كل إنسان يمكن أن يعد وعداً كاذبا حين يجد نفسه في مأزق، وليست له من وسيلة أخرى للخروج منه؟ ولا ألبث أن أدرك أنني إذا كان في وسعي أن أرضى عن الكذب، فليس في مقدوري بطريقة ما أن أرضى أن يكون قانون كلي آمرا بالكذب. فالواقع أنه تبعا لقانون كهذا، لن يكون هنالك والحق يقال أي وعد، إذ سيكون بلا طائل إفضائي بعزمي بصدد أفعالي في المستقبل أمام غيري من الناس الذين لا يثقون ألبته فيما أقول، والذين إذا أمنوا – عن طيش – بما أقول، فإنما ينقذونني حينئذ نفس العملة التي نقدتهم إياها، بحيث أن قاعدتي، في اللحظة التي تنهض فيها كقانون كلي. تتهاوى بالضرورة[٥٨].

---

[٥٨] تناول "كانط" هذا المثال عدة مرات في عبارات مختلفة ونجده بوجه خاص، مع أمثلة تنطبق على ضروب أخرى من الواجبات، في القسم الثاني من "الأسس". ويرمي هذا المثال إلى بيان كيف يجب على المرء أن يميز القاعدة الذاتية الأخلاقية تماما من قاعدة مؤسسة – مع كونها تولد نفس الفعل الذي تولده الأولى – قبل كل شيء على اعتبار النتائج ، ولا يمكن أن يكون لها بالتالي طابع أخلاقي صحيح. لا يجب على أن أعد وعدا باطلا لأنني لا أستطيع أن أريد لهذه القاعدة في بذل وعد باطل أن تتحول إلى قانون كلي. والواقع أنني لو جعلت هذه القاعدة الذاتية قاعدة كلية، لظهر تناقض باطن: فالمبدأ القائل بأن وعداً باطلاً يمكن أن يبذل، يقضي على فكرة الوعد ذاتها، التي تفترض الثقة والأمن في العلاقات الجارية بين الناس. والعبارة التي أعلن فيها "كانط" في النهايةأن من يبذل وعودا باطلة يحصد عدم الثقة، وسينقد نفس العملة، هذه العبارة يجب أن تفسر كتصوير ينهض به التناقض الباطني وليس كتبرير تجريبي ونفعي.

ومن ثم ففيما يختص بما على عمله لكى تكــون إرادتـــى خيــرة أخلاقيا، لست فى حاجة على الدقة إلى أن أوغل كثيرا فـــى التــدقيق [٥٩]. فبدون تجربة بالحياة الدنيا، ومع عدم القدرة على مواجهة جميع الأحــداث التى تجرى فيها، يكفى أن أسأل نفسى: هل يمكنك أن ترغب فى أن تغدو قاعدتك قانونا كليا؟ إذا لم تكن ترغب فانبذ هذه القاعدة. وهذا النبذ لـــيس، على الحقيقة، بسبب ضرر قد تجلبه هذه القاعدة لك أو للغير، ولكن لأنهــا لا يمكن أن تجد مكانا كمبدأ تشريع كلى ممكن. فالعقل يجعلنى أحترم مثل هذا التشريع بدوره وإذا كنت – حتى هذه اللحظة – لا أدرك بعد على أى أساس يقوم(فهذا يمكن أن يكون موضوع أبحاث الفيلسوف) فهناك علـــى الأقل ما أفهمه جيدا ألا وهو تقدير قيمة أعلى بكثير من قيمة كل ما يرتفع شأنه إلى أعلى قدر بواسطة الميل. وأن الضرورة التي أجد نفســي فيهــا بحيث أعمل عن احترام خالص للقانون العملي، هذه الضرورة هى التـــى تشكل الواجب، الواجب الذي ينبغي أن يخلى له المكان كل دافع آخر، ذلك لأن الواجب هو شرط إرادة خيرة فى ذاتها، تتخطى قيمتها كل شئ.

وبهذه الطريقة إذن، نصل فى المعرفة الأخلاقية للعقل الإنـسانى المشترك إلى مبدأ، لا يتصوره العقل الإنسانى بالتأكيد، منفصلا فى صورة كلية[٦٠]، بل لا يجده دائما نصب عينيــه، ويــستخدمه كقاعــدة لحكمـــة. وسيكون من الميسور هنا أن نبين كيف يكون للعقل، فى جميــع الحـــالات

---

[٥٩] لقد ألح "كانط" بقوة على هذه الفكرة، وهى أن حكمنا على ما يجب علينا عمله له فى عقلنا ذاته ما يشكله ويكفيه، بينما حكم المنفعة مرهون بمعارف معقدة وكثيرة ما تكون مستحيلة. ويمكننا دائما أن نعرف أية قاعدة يجب علينا أن نعمل تبعا لها، ولا يمكننا أن نعرف فى عدد كبير من الحالات ما إذا كان الفعل معتبرا فى جميع معقباته وفى كل ما يعارضه، هو فعل نافع نفعا حقيقيا.

[٦٠] الواقع ان من اختصاص العقل الفلسفى هو أن يشمل الكلى شمولا مجردا in abstracio، بينما العقل المشترك لا يملكه إلا فى المحسوس in concreto.

الطارئة، وفى يده هذا المقياس، الاختصاص الكامل اللازم لتمييز الخير من الشر، ما يتسق مع الواجب وما يتعارض معه. علما بأنه، دون أن يعلم شيئا جديدا، يغدو منتبها، كما فعل سقراط [٦١]إلى مبدئه. ومن السهل علينا أيضا أن نبين بالتالي، أننا لسنا بحاجة إلى علم ولا إلى فلسفة لنعرف ما ينبغي على الإنسان فعله، لكي يكون شريفا خيرا، بل وحكيما فاضلا. بل في وسعنا أيضا أن نفترض بداءة ذى بدء أن معرفة ما يخص كل إنسان فعله، وبالتالى ما يخصه فهمه، يجب أيضا أن تكون عمل كل إنسان، حتى أعم الناس. وهنا لا يسعنا إلا أن نبدى إعجابنا بكون ملكة الحكم على الأمور العملية تفوق فى العقل البشرى ملكة الحكم على الأمور النظرية. ففى استخدام الملكة الأخيرة، حين يتعرض العقل المشترك إلى الابتعاد عن قوانين التجربة، وإدركات الحواس، يقع في تناقضات واضحة ويتناقض مع ذاته، أى يقع – على أقل تقدير – في فوضى من عدم التأكد والغموض والاضطراب [٦٢].

---

(٦١)يذهب سقراط، كما نعلم إلى أن كل إنسان يحمل فى ذاته الحقائق الأخلاقية، وليس عليه من ثم أن يتعلمها من الخارج، وهو يكتشفها بتأمله فى الطبيعة الإنسانية التى تشكله. ويسلم "كانط" بما للوعى المشترك من تخصص كاف ليحكم على ما هو خير أخلاقيا أو شر. وبهذا تتشابه أفكارهما، كما تلتقى أيضا نزعة كل منهما إلى نقد الإدعاءات المسرفة للتأمل وإلى جعل المصلحة الأخلاقية هى المصلحة العليا. فهاتان المصلحتان لا تختلفان اختلافا جوهريا فى النقط الأخرى. فالمنهج السقراطى يحلل الآراء المشتركة لكى يستخلص منها . العنصر المادى للتعريفات الكلية، وهو يرجع تقديرات الوعى إلى أنماط عامة. وكانط، على العكس، يحلل الوعى المشترك لكى يستخلص منه العنصر الصورى الذى نستمد منه قدرة الحكم على القيمة الأخلاقية للسلوك، فهو يبغى أن يمضى من الواجب إلى ما يؤسس إمكانيته أعنى إلى هذه الملكة الخاصة بالعقل، ويؤدى لتكوين العلم وتحقيق الأخلاقية وهما وظيفتان متميزتان تميزا نوعيا، فلا يبقى له فى إحدى الحالتين أو الأخرى ملكة التشريع أوليا apriori .

(٦٢)النظريات التى يدعوها " كانط" ديماطيه Dogmatique تخضع لذات الرذائل، ذلك لأنها بتناولها للظواهر كأشياء بالذات Chosesensoi ويزعمها أنها تعرف الأشياء التى تعلو على الإحساس. فهى تفلت، مثلها مثل العقل المشترك، من النظام الضرورى للنقد (انظر مستهل مقدمة الطبعة الأولى من نقد العقل ا لخالص).

وعلى عكس هذا، تتجلى مزايا ملكة الحكم بدقة خاصة عندما ينحى العقل المشترك، جميع الدوافع الحسية عن القوانين العملية، ويغدو هذا العقل المشترك مدققا، وثمتئد، سواء أكان يروم منافرة ضميره، أو ادعاءات أخرى تتصل بما ينبغي وصفه بالشريف، وسواء أكان يروم لثقافته الخاصة، أن يحدد بدقة قيمة الأفعال، فهو يستطيع فى الحالة الأخيرة أن يأمل أن يلمس بدقة الأمر الرئيسى مثلما يستطيع أى فيلسوف. بل فضلا عن ذلك. قد يكون العقل المشترك هنا أشد اشتيثاقا أيضا من الفيلسوف. ذلك لأن الفيلسوف لا يعرف مبدأ آخر غيره، ويستطيع من جهة أخرى، أن يترك حكمه تشوش عليه فى يسر زحمة من الاعتبارات الغريبة عنه، والتى لا تنتمي للموضوع، وتجعله ينحرف عن الطريق المستقيم.

ومن هنا أليس من الأنسب أن نلوذ في المسائل الأخلاقية، بحكم العقل المشترك، وألا ندخل الفلسفة اللهم إلا لعرض نظام الأخلاقية بطريقة أشمل وأوضح، وإلا لبسط القواعد التى تتصل بهذا العقل بطريقة أنسب للاستخدام (أو للمناقشة كذلك)، ولكن لا لكى نسلب العقل الإنساني المشترك – حتى من وجهة النظر العملية – بساطته السعيدة، ونربطه بواسطة الفلسفة بطريق جديد من البحث والمعرفة؟

إن البراءة شيء جميل، والطامة فقط فى أن هذه البراءة لا تعرف إلا قليلا أن تحافظ على ذاتها، وأنها تنقاد فى يسر إلى الإغراء. وهذا هو السبب فى أن الحكمة ذاتها وهى تتمثل فى السلوك أكثر من تمثلها فى المعرفة، تحتاج مع ذلك إلى العلم، لا لكى تستمد منه تعاليمها، ولكن لكى تؤكد لوصاياها النفوذ والثبات. فالإنسان يحس من ذاته إزاء جميع أوامر الواجب التى يمثلها له العقل فى أعلى درجة من الاحترام، بقوة عارمة

للمقاومة: هذه القوة فى حاجاته وميوله التى يتلخص أشباعها التام، فى نظره، فيما يسميه بالسعادة.

ألا أن العقل يصدر أوامره دون أن يتحرى فى ذلك أن تأتى متفقة مع الميول. ودون أن يرضخ بنوع من الازدراء، ودون أى اعتبار لتلك الادعاءات التى تبلغ من الطيش حدا يجعلها تلوح مشروعة فى المظهر (والتى يقضى عليها أمر ما).

ولكن من هنا ينجم جدل طبيعي[٦٣]، أعنى نزعة سفسطة ضد هذه القواعد الدقيقة للواجب، ووضع صحتها موضع الشك، على الأقل صفاءها وصرامتها، والمؤامة، – كلما أمكن ذلك– بينها وبين رغباتنا وميولنا. أعنى إفسادها فى صميمها ، وإفقادها كل وقارها، وهو ما لا يمكن للعقل العملى المشترك أن يرضى عنه فى نهاية المطاف.

وعلى ذلك فالعقل الإنسانى المشترك، لا تدفعه حاجة ما للتأمل (وهى حاجة لا تأتيه أبدا، طالما أنه يقنع بأن يكون عقلا سليما فحسب)، بل بواعث عملية – إلى أن يخرج عن نطاقه، ويخطو خطوة فى مجال فلسفة عملية. وذلك لكى يملى النظر فى مصدر مبدئه، وفى التعريف الصحيح الذى يجب أن يتلقاه ليواجه به القواعد المستندة إلى الحاجة والميل، ومعلومات وتفسيرات واضحة بحيث يتخلص من الادعاءات التى تواجهه، وبحيث لا يخاطر، بالتناقض الذى يمكن أن يقع فيه يسر، بفقدان جميع المبادئ الأخلاقية الحقيقية.

---

[٦٣] يستخدم "كانط"فى "نقد العقل العملى" كلمة "ديالكتيك"فى معنى يختلف اختلافا بسيطا ويطابق المعنى الذى أجازه فى "نقد العقل الخالص". وهو من ثم يشير إلى وهم العقل فى طريقته فى تمثل شمول موضوعه العملى، أعنى الخير الأسمى، وفى تحديده لعلاقات الفضيلة والسعادة كما لو كانت مقررة بقوانين العالم المعطاة، والمزودة بواقعية فى ذاتها.

فهنا فى الاستخدام العملى للعقل المشترك: ينمو نموا غير محسوس - حين يتدارس هذا العقل ذاته- جدل يضطره لأن يلوذ بالفلسفة، كما يحدث له ذلك فى الاستخدام النظرى، وبالتالى فهو لا يمكن أن يجد راحة فى أى مكان، سواء فى الحالة الأولى أو فى الحالة الثانية إلا فى نقد شامل لعقلنا(٦٤).

---

(٦٤) بينما يختم نقد العقل الخالص القول بأن استخدام العقل من أجل اكتساف معارف خارج حدود التجربة، وهو استخدام غير مشروع، لا يألو نقد العقل العملى جهدا لتبيان أن تدخل عناصر تجريبية يبطل ويفسد المبدأ الأخلاقي. ولا ينبغي لهذا، أن نعتقد أن النقدين (نقد العقل الخالص ونقد العقل العملى) يمثلان اتجاهين للأفكار مختلفين اختلافا تاما. فالواقع أن نقد العقل الخالص موجه ضد القضايا التى تميل إلى اعتبار الموضوعات المعطاة كأشياء بالذات، وهو يبين أن هذه الموضوعات التى تندرج تحت الصورة الأولية للحدس الحسي، لا يمكن أن تكون إلا ظواهرا: ومن هنا تصور للتجربة يربطها ويلحقها، كمجوعة من الظواهر، بالقدرة التشريعية للعقل هذه القدرة التشريعية للعقل عينها التى تجد ذاتها مقضياً عليها أو معرضة للأخطار، إذا سلمنا، من وجهة النظر العملية، بأن الدوافع المستعارة من الحساسية يمكن أن تحدد المبدأ الأخلاقي: فليس الأمر إذن أمر تجوبة تتصور كميدان لتطبيق العقل،ولكن تجربة تستدعى لتبرير والقانون العملى. فثمة نزعة تجريبية تظهر إذن من جديد، وقد استبعدها نقد العقل الخالص استبعادا حاسما.

القسم الثانى

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق

إذا كنا – إلى الآن – قد استخلصنا تصورنا للواجب من الاستخدام العام المشترك للعقل العملى، فلا ينبغى لنا أن نخلص من هذا التصور من صميم التجربة[٦٥] لقد كان ما قمنا به أبعد ما يكون عن ذلك، فقد سلطنا انتباهنا على تجربة سلوك الناس ووجدنا أنفسنا إزاء شكاوى متصلة، لا يسعنا إلا أن نعترف بأنها شكاوى مشروعة. وتنصب هذه الشكاوى على أنه ليس هنالك أمثلة يقينية نستطيع أن نستشهد بها على نية العمل بمقتضى الواجب، وأن كثيرا من الأفعال يمكن أن تقع متفقة مع ما يأمر به الواجب وفى أن ينقطع الشك، من أجل ذلك، فى كونها وقعت بمقتضى الواجب وفى أن لها على ذلك قيمة أخلاقية [٦٦] ذلكم هو السبب الذى من أجله كان هنالك فى كل زمان فلاسفة أنكروا إنكارا مطلقاً حقيقة هذه النية فى الأفعال الإنسانية ونسبوا كلهم هذه الأفعال إلي حب الذات، الذى يتفاوت حظه من الصقل، ومن أجل ذلك لم يضعوا دقة تصور الأخلاقية موضع الشك بل على العكس من ذلك تحدثوا فى حزن جاد عن سقم الطبيعة الإنسانية ودنسها وقد ارتأوا أنها فى حقيقتها تبلغ من النبل غايته بحيث تجعل

---

[٦٥] يظل العقل ، حتى فى استخدامه العام ، عقلا بنفس الدرجة أعنى ملكة مستقلة عن التجربة . ومن جهة أخرى يتلخص التحليل الذى أجرى فى استخلاص فكرة الواجب ، لا كمعطى بسيط من الوعى بين معطيات أخرى ، بل كمبدأ لجميع التقديرات الأخلاقية .

[٦٦] الأفعال المتسقة مع الواجب دون أن تنجز من أجل الواجب ، ليس لها – كما يذكر " كانط " مرارا – إلا طابع قانونى ، وليس لها طابع أخلاقى فإذا كانت هذه الأفعال خيرة من حيث حرفيتها فهى ليست خيرة من حيث روحها .

قاعدتها فكرة قمينة بالاحترام، ولكنها في عين الوقت أضعف أقصى ما يكون الضعف لكي تتبع هذه القاعدة . فهي لا تستخدم العقل – الذي يلزم أن يزودها بقانونها. اللهم إلا لتهتم بمصلحة الميول، إما ببعض هذه الميول، أو إذا وضعنا الأمر وضعا أفضل – بها كلها وذلك بالتوفيق بينها جهد ما تستطيع (٦٧) .

والواقع أنه من المستحيل استحالة مطلقة أن نضع بالتجربة ، وبيقين تام، حالة واحدة استندت فيها قاعدة فعل متسقة مع من الواجب إلى مبادئ أخلاقية خالصة والتي تمثل الواجب إذ ما من شك في أنه يحدث في معظم الأحيان أننا حين نفحص أنفسنا بغاية التدقيق لا نجد شيئاً على الإطلاق – خارج مبدأ الواجب الأخلاقي – يبلغ من القوة حدا يمكنه معه أن يدفعنا إلى هذا الفعل الخير أو ذاك، والى تلك التضحية العظيمة. بيد أننا لا يسعنا أن نستخلص من ذلك بيقين، أن هذا ليس أبدا في واقع الأمر باعثاً خفيا لحب الذات كان – خلف سراب هذه الفكرة وحده – السبب الحقيقي المحدد للإدارة، ونحن ننساق إلى التباهي بأن ننسب إلى أنفسنا زورا وبهتانا مبدأ أنبل للتحديد ولكن الواقع أننا لا نستطيع ألبتة حتى بأدق أختبار أن ننفذ إلى البواعث الخفية(٦٨) .أو حيثما كان الأمر يتصل بقيمة

---

(٦٧) إن العمل الذي ينهض به العقل في توفيقه بين الميول، وفي البحث عن الطريق الذى يحقق لها أعظم إشباع وأفضله، وهو عمل من أعمال التبصر، هو عمل مشروع على الوجه الأكمل طالما أنه لا يزعم أنه يعادل عمل الحكمة الأخلاقية وما دام يظل لاحقا لفكرة الواجب (انظر بداية القسم الثاني من : الدين في حدود العقل البسيط).

(٦٨) ألح "كانط" في كثير من الأحيان على هذه الفكرة، وهي أننا لا نستطيع بأشد الملاحظات انتباها أن نميز الدوافع الحقيقية لأفعال الآخرين، بل ودوافعنا الخاصة. هذه الفكرة التي نقشتها بعمق في ذهنه تربيته الدينية وانعكاسات الأخلاقيين، ترتبط في نظريته بالقضية التي تذهب إلى أن اختيار القواعد بالإرادة يتم خارج الزمان، ومن حيث كونه كذلك لا يندرج تحت المعرفة الموضوعية.

أخلاقية فالجوهري ليس فى الأفعال التي يراها الإنسان، بل فى مبادئ الأفعال الباطنية التى لا يراها [٦٩] .

وليس هنالك خدمة أشد اتساقا مع رغبات أولئك الذين يسخرون من كل أخلاقية،على أنها وهم من أوهام الخيال الإنساني ينفخ فيه الزهو، من أن نوافقهم على أن تصورات الواجب (بتلك السهولة فى اقتناع مهمل، يجعل من الميسور التسليم بأن الأمر على هذا النحو أيضاً فى جميع التصورات الأخرى) يلزم أن تستمد من التجربة وحدها. أننا نمهد لهم – بالفعل – نصرا مؤزرا[٧٠]

أننى لأود حبا منى للإنسانية، أن أوافق على أن معظم أفعالنا تتسق مع الواجب. لكننا إذا فحصنا عن كثب موضوع من الأفعال وغايتها لالتقينا فى كل مكان بالذات العزيزة، التى لا تنى دائما عن الظهور. فإليها تستند، فى معظم الأحيان، الخطة التى تنجم عنها هذه الأفعال، لا إلى الأمر الدقيق للواجب، الذى يستلزم فى معظم الأحيان إنكار الإنسان لذاته. وليس يلزم على الدقة أن يكون الإنسان عدوا للفضيلة، بل يكفى أن يكون متمالكا لأعصابه بحيث لا يتأثر تأثرا مباشرا بالخير ولا تكون لديه رغبة قوية فى تحقق الخير، يكفى هذا لكي يشك الإنسان فى بعض اللحظات (وبخاصة إذا تقدم بالإنسان العمر، ونضج حكمه بالتجربة من جهة، وتهيأ

---

[٦٩] برهان "كانط" لا يمضى على الدقة إلا إلى بيان استحالة التدليل على وجود فعل أخلاقى واحد، لا إلى إنكار أن فعلا من هذا الضرب قد وجد. ومع ذلك فقد أحسسنا من قبل وسنرى فيما بعد أن ثمة عند "كانط" ميلا يمضى به إلى افتراض نزعة أصيلة فى النفس الإنسانية نحو الشر– وتأتى هذه النزعة كما يشرح ذلك فى كتابه عن الدين من أن الإنسان، بخطيئة جذرية، جعل حب الذات القاعدة العظمى لسلوكه.

[٧٠] عند "كانط"النزعة التجريبية عدو للأخلاقية كما هو عدو للعلم، ذلك لأنها تلغى أو تنكر شروط كل يقين موضوعى.

للملاحظة من جهة أخرى) إن ثمة فضيلة حقيقية نلتقي بها بالفعل فى هذه الدنيا(٧١).

وليس ثمة ما يصوننا من تهافت تام لأفكارنا عن الواجب، وما يحفظ فى النفس احتراما وطيدا للقانون الذى يعين الواجب، من اقتناع واضح بأنه حتى إذا لم تكن هنالك أفعال مستمدة من هذه المنابع الخالصة، فليس يعنينا هناعلى أى نحو أن نعرف أن هذا الفعل أو ذاك قد حدث، بل أن العقل بذاته، مستقلا عن جميع الوقائع القائمة، يأمر بما يجب أن يحدث، وأنه تبعا لذلك فثمة أفعال ربما لا يكون العالم قد زودنا ألبتة حتى أيامنا هذه بأضأل نموذج لها والتى يمكن أن يشك فى إمكان تنفيذها كل إنسان يبنى بدقة كل شيء على التجربة، هذه الأفعال يأمر بها العقل،مع ذلك، دون ما رجعة. من قبيل ذلك الوفاء الخالص فى الصداقة ليس أقل إلزاما عند كل إنسان، بينما قد يمكن ألا يكون هنالك أبدا حتى الوقت الحاضر صديق وفيّ، ذلك لأن هذا الواجب يعتبر ضمنا واجبا عاما قبل كل تجربة. وهو قائم فى فكرة عقل يحدد الإرادة بمبادئ أولية (٧٢).

---

(٧١) إن هذا بمثابة صدى لكلام القديس بولس يردده "كانط" فى كتابه عن الدين :"ليس هنالك عادل واحد حتى ولا واحد". وكثيراً ما يتحدث "كانط" بنبرة مرارة أو سخرية عن ضعف الطبيعة الإنسانية ورذائلها ، ولكنه يلح بصفة رئيسية من حيث العلاقة بغايات مصيرنا الفردى، على ضخامة وعمق الشر الذى يأتيه الإنسان:: فهناك يغلب فى وضوح نفوذ تربيته المسيحية والتقية. وعلى العكس من ذلك حين ينظر إلى الشر من حيث علاقته بالتنظيم الاجتماعي والسياسى للإنسانية، يبدو أكثر تفاؤلا إلى حد كبير :فحب الذات، والتسابق، والمجهود الذى يزداد توترا شيئا فشيئا، وضرب من القانون الإلهي يجعل الجنس البشرى ينتفع من تنازع الأفراد، ههنا يغلب نفوذ القرن ١٨، وفلسفة الأنوار من جانب. بل أن "كانط" ليسلم عن طيب خاطر بوجود إرادة خيرة للشعوب (حرب الاستقلال الأمريكية، والثورة الفرنسية) أكثر منها إرادة خيرة للأفراد.

(٧٢) يتقبل "كانط" إذن، النقيض المألوف للوعى العام بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، فى بساطته الصارمة، فى نفس الوقت الذى يبرره فيه بالتقابل بين العقل وبين التجربة.

فإذا أضفنا على ذلك أننا ما لم ننازع في أن يكون لتصور الأخلاقية حقيقة تامة، وفي كل علاقة بينه وبين موضوع ما ممكن، لما كان في وسع المرء أن ينكر أن يكون للقانون الأخلاقي في هذا الشأن معنى منبسط بحيث يجب أن يصلح لا للناس فحسب، بل لجميع الكائنات العاقلة عامة، ليس فحسب، في كنف شروط ممكنة الحدوث وباستثناءات، بل بضرورة مطلقة. ومن الواضح أنه ليس ثمة تجربة واحدة يمكن أن تفضي إلى مجرد إمكانية مثل هذه القوانين القاطعة. إذ بأي حق نستطيع أن نقيم كموضوع احتراما لا حدود له، كحكم كلي لكل طبيعة عاقلة، فقد لا يصلح ذلك إلا في الشروط الممكنة للإنسانية؟ وكيف يجب أن تؤخذ قوانين تحديد إرادتنا كقوانين تحديد إرادة كائن عاقل بوجه عام، وبهذه الصفة فقط كقوانين ممكنة التطبيق على إرادتنا الخاصة بنا. إذا كانت لا تعدو أن تكون تجريبية. وإذا كانت لا تستمد أصلها تماما. استمدادا أوليا من عقل خالص. ولكنه عملي؟ (٧٣)

وليس هناك أساءة يمكن أن تأتي من الإنسان في حق الأخلاقية، أشد رغبته في جعلها مستمدة من الأمثلة. ذلك لأن كل مثل يعرض على هذا الشأن يجب أن يصدر عليه الحكم قبل ذلك طبقا لمبادئ الأخلاقية،

---

(٧٣) خالص ولكن عملي" يحافظ فكر "كانط" في هذا التقابل بين الحدين على نزعة ثنائية سابقة، ينتهي على الدقة بالتغلب عليها. ولقدج ميز "كانط" خلال فترة، بين التأكيدات والبراهين الترانسندنتالية وبين التاكيدات والبراهين العملية (عن الله، والحرية، والخلود) فالأولى من حيث كونها وحدها تنبع من العقل الخالص، ولا تسمح للتصورات التي تنصب عليها بأي عنصر تجريبي أو متصل بالإنسان، والثانية على العكس، من حيث كونها مرتبطة ارتباطا مباشرا بالحاجات الأخلاقية لطبيعتنا، بل وتستقبل من هذه الحاجات جانبا من تحديداتها وتعوض بفعاليتها افتقارها إلى الدقة النظرية، ومن ثم فالاستخدام العملي للعقل يتميز من استخدامه الخالص، أعني أن تصور عقل خالص وعملي كما يظهر في " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لم يكن قد تشكل بعد. (انظر بوجه خاص، دروس كانط عن الميتافيزيقا – وقد قام بنشرها بويلتز Bölitz)

حتى نعرف ما إذا كان مثلا قمينا بأن يكون بمثابة مثل أصلى، أعنى أن يكون نموذجا ولكنه لا يمكن أبدا أن يزودنا فى المقام الأول بتصور الأخلاقية. وحتى السيد المسيح (٧٤) يجب أولا أن يقارن بمثلنا الأعلى فى الكمال الخلقى قبل أن نقر بأن له هذا الكمال. أو ليس هو القائل عن نفسه: "لم تدعوننى خيرا أنا (الذى ترونه)؟ ليس هنالك من خير أبدا (نموذج للخير) إلا الله وحده (الذى لا ترونه) (٧٥) "ولكن من أين حصلنا على تصور لله كخير أسمى (٧٦)؟ لقد تم لنا ذلك فقط من فكرة للكمال الخلقى رسمها العقل أوليا. وربطها برباط لا ينفصم بينها وبين تصور إرادة حرة. ففى مجال الأخلاق ليس للتقاليد والمحاكاة مكان ما، والأمثلة لا تفيد إلا فى التشجيع أعنى أنها تبعد عن الشك إمكانية تنفيذ ما يأمر به القانون، وهذه الأمثلة تخضع للحدس ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة أعم. ولكن هذه الأمثلة لا يمكنها أبدا أن يكون لها حق تنحية أصلها الحقيقى – أعنى العقل – جانبا وأن تتخذ القاعدة من ذاتها.

فإذا لم يكن هنالك إذن مبدأ أسمى للأخلاقية، يتحتم أن يعتمد اعتمادا فريدا على عقل خالص مستقل عن كل تجربة، فإننى أعتقد أنه ليس من الضرورى كذلك أن نتساءل ما إذا كان من الخير أن نبسط هذه التصورات فى صورة كلية (مجردة) كما توجد أوليا مع المبادئ التى ترتبط بها، مفترضين على الأقل أن المعرفة الحقة يلزم أن تتميز من

---

(٧٤) فى " الدين فى حدود العقل البسيط" نجد أن تشخيص مبدأ الخير فى صورة ابن الله ينتج الإنسان إلى التعبير فى مثل أعلى عن فكرة الكمال الأخلاقى الخالص، وكن هذه الفكرة هى التى تشكل فى آخر مطاف التحليل القيمة العليا للنموذج.

(٧٥) Saint Mathieu, XIX,17

(٧٦) يميز "كانط" الخير الأسمى الأصلى من الخير الأسمى المشتق، فالله هو الخير الأسمى الأصلى وهو بهذه الصفة، عله الخير الأسمى المشتق، أو علة أفضل العوالم أعنى عالما يلزم أن يسود فيه اتفاق عادل بين الفضيلة والسعادة.

المعرفة السوقية وتتخذ عنوان المعرفة الفلسفية. وهذه المسألة تبدو ضرورية فى أيامنا هذه، ذلك لأننا لو جمعنا الأصوات لمعرفة أى من هاتين المعرفتين مفضل على الأخرى، أهى معرفة عقلية خالصة منفصلة عن كل عنصرتجريبى. وهو باتالى ميتافيزيقا أخلاق، أم هى فلسفة عملية شعبية، والمرء يحدس بغاية السرعة إلى أى جانب سيميل الميزان.

ولا مشاحة فى أنه من الأفضل تماما أن نهبط على هذا النحو إلى التصورات الشعبية، حين ننجح من قبل فى الصعود إلى مبادئ العقل الخالص. بطريقة تشبع الذهن إشباعا تاما. وبالسير على هذا النهج نؤسس – قبل كل شيء– نظرية الأخلاق على ميتافيزيقا، وبعد تأكد هذه الميتافيزيقا تأكيداً وطيداً، نجعلها متاحة بإذاعتها وتعميمها. ولكن من المتناقض تماماً الرغبة فى الهبوط إلى هذه الأمور الميسرة من الأبحاث الأولى التى يتوقف عليها دقة المبادئ كلها. ولن يقتصر الأمر على أن هذا الإجراء لا يمكن أبدا أن يدعى اكتساب المكانه النادرة للشيوع الفلسفى الصحيح، ذلك لأنه والحق، ليس ثمة صعوبة فى أن نجعل عامة الناس يفهموننا، بحيث تتخلى من أجل ذلك عن كل عمق للفكر بل وينجم عن ذلك أيضا، خليط مضجر ثقيل من ملاحظات تراكمت حيثما اتفق ومبادئ لعقل لا يكاد يعقل، وتمتلئ الجماجم الخاوية، ذلك لأن هنالك رغم كل شيء شيئاً ما نافعا لحديث الثرثرة اليومى، ولكن الأذهان النافذة لا تجد فى هذا إلا خلطا. وإذ تصيبها خيبة الأمل لا تملك – دون أن تدرى ما هى بسبيله – إلا أن تنطوى كشحا. ومع ذلك فإذا كان ثمة فلاسفة لم تنطل عليهم هذه الصورة الخادعة، فإنهم يلقون اقل حفاوة، حين يديرون ظهورهم – فترة

ما – لهذا الشيوع المزعوم، من أجل أن يظفروا بحق هذا الشيوع حالما يصلون فقط إلى نظرات محددة (٧٧) .

وإذا فحصنا فقط محاولات البحث فى الأخلاقية التى ألفها أصحابها بهذا الذوق الحفي، لوجدنا- تارة – المصير الخاص بالطبيعة البشرية (ولكن من حين إلى آخر أيضا. فكرة طبيعية عاقلة بوجه عام)، وتارة الكمال، وطورا السعادة، وهنا الحس الأخلاقى، وهناك الخشية من الله، البعض من هذا هنا والبعض من ذاك هنالك والكل مختلط على نحو فريد(٧٨) ومع ذلك لم يخطر ببال أحد ان يتساءل ما إذا كان يجب البحث عن مبادئ الأخلاقية فى معرفة الطبيعة البشرية (التى لا نستطيع مع ذلك أن نستمدها إلا من التجربة)، وفى اللحظة التى لا يكون فيها الأمر كذلك، فى اللحظة التى تكون فيها هذه المبادئ أولية تماما، مستقلة عن كل مادة تجريبية، ويتحتم ألا توجد إلا تصورات العقل الخالصة، لا فى أى مكان

---

(٧٧) يعود "كانط"هنا إلى تناول النقد الذى سبق أن وجهه فى مقدمته لممثلى "الفلسفة الشعبية". وهو يلح بوجه خاص على طريقتهم فى الاختيار بين المذاهب والتوفيق بينها مستخدمين فى غير ما تميز الملاحظة والعقل دون أن يشغلوا أنفسهم بالمدى الصحيح للوسائل المستخدمة، ويلح كذلك على توافق فكرهم الذى يسعى لإرضاء أذواق الناس وأنصاف المثقفين من الجمهور. و" كانط"لا ينازع بعد ذلك فى نفع الذيوع الفلسفى وضرورته، ولكن مع تحفظ غاية من الوضوح وهو أن الفلسفة قبل الذيوع والتبسيط، تتشكل تبعا لمنهج صارم لا يترك الباب مفتوحا لأسباب غاية فى السهولة وحظها من الإقناع ضئيل، يوحى بها الذكاء العام.

(٧٨) هذه الطريقة التى كثيرا ما تردد عند "الفلاسفة الشعبيين"، أعنى أن يلوذوا تبعا للأحوال والظروف بتصورات غاية فى الاختلاف ليحلوا مشكلة بالذات، أو أيضا بإقامة معادل لها بطريقة سطحية ومصطنعة، هذه الطريقة ينفر منها ذهن "كانط" أشد نفور، فهو حريص على أن يتجنب وعلى أن يحدد بالدقة ما هو نبدأ من حيث هو كذلك، وأن يستنبط النتائج بغاية الصرامة ودون تميع أيا كان.

آخر، وحتى بأضأل قدر، فليس لدى المرء مع ذلك فكرة التخلى فى تصميم تخليا تاما عن هذا البحث، المتصور على أنه فلسفة عملية خالصة، أو(إذا اجترأ على استخدام أسم ساءت سمعته) أيضا ميتافيزيقا(*).الأخلاق، وأن نمضى بهذا البحث إلى غاية كماله، وأن نطلب إلى الجمهور الذى يطالب بالتبسيط والذيوع، وأن يتجمل بالصبر إلى نهاية هذه المهمة.

إن مثل ميتافيزيقا الأخلاق هذه، المعزولة(٧٩). عزلا تاما. والتى لا تختلط لا بالأنثروبولوجيا ولا باللاهوت، لا بالطبيعة ولا بمعرفة الأشياء الخارجة عن التجربة(٨٠). وأقل من ذلك الكيفيات الخفية (التى يمكننا أن ندعوها هيبرفيزيك)(٨١). ليست هى فحسب الجوهر اللازم لكل معرفة نظرية بواجبات محددة بيقين، بل هى كذلك الأمر الضروري الذي له أعلى أهمية للإنجاز الفعال لما تقضى به هذه الواجبات ذلك لان تمثل الواجب، وبوجه عام القانون الأخلاقي، حين يكون خالصا وغير ممتزج بأية إضافة غريبة لحوافز حسية ، له على القلب الإنسانى بطريق العقل وحده (الذى يدرك ثمتئذ أنه يمكن أن يكون عمليا بذاته)، نفوذ أقوى بكثير

(*) (يمكن للمرء إذا شاء. (بمثل ما يميز الرياضة الخالصة من الرياضة التطبيقية أو المنطق الخالص من المنطق التطبيقى) أن يميز أيضاً الفلسفة الخالصة للأخلاق (الميتافيزيقا) من فلسفة الأخلاق التطبيقية (أعنى مطبقة على الطبيعة الإنسانية). وبفضل هذا التخصيص يكون الإنسان على بينة فى الحال من المبادئ الأخلاقية لا يجب أن تؤسس على خصال الطبيعة الإنسانية، بل يجب أن توجد بذاتها أوليا، ومن مثل هذه المبادئ يلزم أن يكون فى المستطاع اشتقاق قواعد عملية، تصلح طبيعة عاقلة، وبالتالى أيضاً تصلح للطبيعة الإنسانية).

(٧٩) "معزولة" isolée هذا اللفظ يتردد كثيرا عند "كانط" ليدل على الضرورة المفروضة على كل علم بأن يطرح بدقة بعيدا عن موضوعه العناصر الغريبة التى يمكن أن تمتزج به. هذا المطلب يصلح بوجه خاص للميتافيزيقا، التى لا يلزم أن تمارس عملها إلا بتصورات عقلية خالصة، دون امتزاج بمعطيات تجريبية. هنا نوجه الانتباه بوجه خاص إلى لميتافيزيقا الأخلاق تصوراتها الخاصة بها، التى يلزم أن نتناولها بذاتها مستقلة عن كل علم آخر.

(٨٠) بهذا المعنى الذى تحتجب به خلف المظاهر الحسية.

(٨١) يقصد "كانط" بالهيبرفيزيك hyperphysique معرفة الأشياء الخارجة عن التجربة.

من نفوذ الدوافع (*)الأخرى التى يمكن للمـــرء أن يـــستدعيها مـــن حقـــل التجربة (٨٣)، حتى أن العقل فى وعيه بكبريائه يزدرى هذه الدوافع، ويكون قادرا شيئا فشيئا على التحكم فيها. وذلك بدلا من نظرية أخلاقيـــة فاســـدة، تتألف من دوافع مزودة بأحاسيس وميول فى عين الوقت الذى تتزود فيـــه بتصورات العقل، فتجعل النفس بالضرورة فى حيرة بين بواعـــث للفعـــل لا يمكن أن تؤدى إلى الخير إلا صدفة، ويمكن فى كثير من الأحيـــان أن تفضى إلى الشر.

ومما سبق يتضح أن جميع التصورات الأخلاقية تتخذ مقرها فـــى العقل وتستمد منه أصلها بطريقة أولية تماما. وذلك فى العقل الإنسانى فى أعم مجال له وفى العقل فى أسمى درجة من درجات التأمل(٨٥)، على حد سواء. وهذه التصورات لا يمكن أن تستخلص من معرفة تجريبية وبالتالى معرفة عارضة. وكونها خالصة نقية من حيث أصلها هو الـــذى يجعلهـــا قمينة بأن تكون لنا بمثابة مبادئ عملية عليا، وأن كل مـــا نـــضيفه مـــن تجريبى هو بمثابة سلب للنفوذ الحيقيقى لهذه التصورات وللقيمة المطلقـــة

(*) لدى خطاب من المرحوم السيدسولزر(٨٣)، يسألنى فيه ما عسى أن تكونه العلة التى تجعل نظريات الفضيلة، مع بالغ إقناعها للعقل، ضئيلة الفعالية. وقد أجلت إجابتى لكى أكون مستعدا للإجابة إجابة كاملة. ولكن ليس هناك علة أخرى لإعطائها غير هذه، أعنى أن أولئك أنفسهم الذين يعلمون هذه النظريات لم يردوا تصوراتهم إلى حالة النقاء، وإذا أرادوا أن يؤدوا الأمر خير أداء بتتبع البواعث التى تدفع إلى الخير الأخلاقى فى جميع الاتجاهات، لكى يصلوا إلى الدواء الفعال تماما، فقد أفسدوا هذا الخير. ذلك لأن أعم ملاحظة تبين أن المرء إذا قدم فعلا للأمانة منفصلا عن كل نظرية للمصلحة أيا كانت، فى هذا العالم أو الآخر، تنجزه نفس ثابتة الجنان وسط أكبر ميول تولدها الحاجة أو إغراء بعض المنافع، فإنه يترك بعيدا وراءه ويكسف كل فعل مماثل قد يتأثر فى أقل درجة فقط بدافع غريب بحيث يستنهض النفس، ويثير الرغبة فى فعل مماثل قد يتأثر فى أقل درجة فقط بدافع غريب بحيث يستنهض النفس، ويثير الرغبة فى فعل مماثل. وحتى الأطفال فى سن متوسطة يستشعرون هذا الانطباع ولا ينبغى للمرء أبدا أن يعرض عليهم الواجبات بطريقة أخرى.

(٨٣) سولزر (جان – جورج) Sulzer, Jean – George (١٧٢٠ – ٧٧٩) ينتمى إلى جماعة الفلاسفة الشعبيين، وأهم عمل له هو : نظرية للفنون الجميلة.

(٨٤) فكرة يتعلق بها "كانط" تعلقا قويا كما رأينا، ولا يكف عن الإلحاح عليها.

(٨٥) الوضوح فى معرفة المبادئ لا يقيم بين العقل الفلسفى والعقل العام إلا اختلافا منطقياً لا اختلافاً واقعياً.

للأفعال، وأن الامر ليس فقط مطلبا له أعظم ضرورة من الوجهة النظرية، حين يقتصر الأمر على التأمل، ولكن أيضا من أبلغ الأهمية نغترف هذه التصورات وهذه القوانين من معينها فى العقل الخالص، وأن نعرضها خالصة دون ما خلط، وأشد من ذلك أهمية أن نحدد امتداد هذه المعرفة العقلية العملية كلها، والتى هى مع ذلك خالصة[٨٥]. أعنى القدرة المطلقة للعقل الخالص العملى[٨٦]. وأن نمتنع هنا خاصة – وأن كانت الفلسفة التأملية تسمح بذلك، بل وتجده فى كثير من الأحيان ضروريا – عن أن نجعل المبادئ معتمدة على الطبيعة الخاصة للعقل الإنساني[٨٧]. ولكن ما دامت القوانين الأخلاقية يلزم أن تصلح لكل كائن عاقل بوجه عام، وأن تستنبط من التصور الكمى لكائن عاقل بوجه عام. ومن ثم نبسط كل الأخلاق، وهى فى تطبيقها على الناس فى حاجة إلى الأنثروبولوجيا مستقلة أولا عن هذا العلم الأخير: أى أن نعرضها كفلسفة خالصة، أعنى كميتافيزيقا، أقول نعرضها هكذا مستكملة (وهو ما يتيسر القيام به فى هذا النمط من المعرفة المنفصلة انفصالا تاما)، وبذلك نكون على تمام وعى بأننا لو لم نملك هذه الميتافيزيقا لذهبت جهودنا عبثا، ما دام الأمر كذلك فلا أريد أ أقول أن نحدد على الدقة للحكم التأملى، العنصر الأخلاقي للواجب فى كل ما يتسق مع الواجب، بل قد يكون مستحيلا فيما يختص بالاستخدام العام والعملى وبالتعليم الأخلاقي، أن نؤسس الأخلاقية على مبادئها الحقيقية، وأن نولد بذلك الاستعدادات الأخلاقية الخالصة، ونغرسها فى النفوس من أجل أعظم خير للعالم .

---

(٨٥) اخترنا التصويب الذى اقترحه آرنولد:aberبدلاً من oder،التى احتفظت بها طبعة أكاديمية برلين.

(٨٦) هذه المهمة الأخيرهى الموضوع الخاص الذى يعينه "كانط" لما سماه النقد.

(٨٧) بمعنى أن العقل الإنسانى من كونه متناهياً، لا يمكنه أن يعرف موضوعا إلا فى الحدس، ويلزم له بالتالى أن يصوغ مبادئه من أجل تطبيقها على التجربة.

ومن أجل المضى فى هذا العمل، متقدمين فى تدرج طبيعى ليس فحسب من الحكم الأخلاقى المشترك (وهو هنا يستأهل كل تقدير) إلى الحكم الفلسفي كما فعلنا ذلك من قبل[٨٨]، ولكن من فلسفة شعبية، لا تمضى إلى ما وراء ما يمكنها أن تصل إليه حيثما اتفق بواسطة الأمثلة، إلى الميتافيزيقا (التي لا تستسلم للتجريبى، والتى ينبغى أن تقيس كل المعرفة العقلية لهذا النوع. وترتفع بذلك إلى الأفكار[٨٩]. حيث تتخلى عنا الأمثلة)، ينبغى لنا أن نتبع ونبسط بوضوح القدرة العملية للعقل. من قواعده الكلية للتحديد إلى النقطة التى يخرج منها تصور الواجب.

إن كل شيء فى الطبيعة يعمل تبعا لقوانين وليس ثمة إلا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعا لتمثل القوانين، أعنى تبعا لمبادئ. وبعبارة أخرى له إرادة. ذلك أن العقل مطلوب. لكى تستمد الأفعال من القوانين، فالإرادة ليست إلا عقلا عمليا[٩٠]. وإذا كان العقل عند كائن يحدد الإرادة تحديدا لا يخطئ فإن أفعال هذا الكائن التى تعتبر ضرورية من الوجهة

---

(٨٨) فى القسم الأول من هذا المؤلف.

(٨٩) استعار "كانط" كما يشرح ذلك بنفسه (نقد العقل الخالص: الديالكتيك الترانسندنتالى، الأفكار بوجه عام)، من أفلاطون كلمة أفكار ليدل على تصورات العقل الخالصة، والتى لا يطابقها أبداً مطابقة تامة أى موضوع من الموضوعات المعطاة فى التجربة. والأفكار هى نماذج، أنماط، وبالتالى، بعيدة على أن يكون فى مقدورها أن تتحدد بأمثلة، فهى تترك دائما فى مستوى أدنى منها الأمثلة التى يمكن للمرء أن يستمدها من التجربة: فالأمثلة تصلح على أكثر تقدير إلى حد ما وبطريقة حسية لتأكيد هذه الحقيقة وهو أن ما يطلبه العقل يمكن إنجازه.

(٩٠) الإرادة، بمقتضى تعريف يتردد كثيرا عند "كانط" هى ملكة الفعل تبعا لقواعد، هذه القواعد هى قواعد ذاتية، حين لا يعتبرها الكائن العاقل صالحة إلا لإرادته الخاصة، ومن وجهة النظر هذه تكون القواعد ذاتية. وتكون على العكس موضوعية، وقوانين على الحقيقة، حين يقرأ الكائن العاقل بصلاحيتها لإرادة كل كائن عاقل. وحتى حين لا يكون للقواعد إلا مستوى ذاتي، فإنها تستمد من قبل من العقل بطابعها الذى لها وهو أنها تصوغ بواعث الفعل فى تصورات. فقط إذا كان من الممكن اعتبارا كل إرادة عقلا عمليا بهذا المعنى، فإن مقصد "كانط" أن يبين ان الإرادة الحقيقية هى الإرادة التى تتوافق قواعدها مع القوانين وأن العقل العملى على التخصيص هو ذلك الذى لا يستعير من الحساسية معطيات قواعده، وهو ذلك الذى يكون عمليا بذاته وبالتالى خالصا.

الموضوعية تعتبر كذلك من الوجهة الذاتية. ومعنى هذا أنه لكي تكون الإرادة ملكة اختيار فإنما يكون ذلك فقط لأن العقل يقر إقرارا مستقلا عن كل ميل بأنها ضرورية عمليا أعني خيرة. ولكن إذا كان العقل لا يحدد وحده الإرادة بطريقة مرضية، وإذا كانت هذه ما برحت تخضع لشروط ذاتية (لبعض الدوافع) لا تتفق دائما مع الشروط الموضوعية. وفي كلمة واحدة، إذا لم تكن الإرادة بالذات، بعد، متسقة تمام الاتساق مع العقل (كما يحدث هذا للناس)، فحينئذ تكون الأفعال التي نسلم بأنها ضرورية موضوعيا، أقول تكون عارضة ذاتيا. ويغدو تحديد إرادة كهذه متسقة مع القوانين الموضوعية، قسرا[٩١]. أعني أن علاقة القوانين الموضوعية بإرادة ليست خيرة خيرا تاما تتمثل كتحديد لإرادة كائن عاقل، بمبادئ العقل دون ما شك، ولكن بمبادئ ليست هذه الإرادة طبقا لطبيعتها، خاضعة لها بالضرورة.

أن تمثل مبدأ موضوعي، من حيث كون هذا المبدأ ملزما للإرادة، يسمى هيمنة (من العقل) وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمرا.

ويعبر الفعل يجب عن جميع الأوامر، وتدل هذه الأوامر بذلك على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ليست، تبعا لتكوينها الذاتي، محددة ضرورة بهذا القانون (القسر) فهذه الأوامر تقول أنه من الخير فعل هذا الشيء أو الامتناع عنه، ولكنها تقوله لإرادة لا تفعل دائما شيئا لأنه تمثل لها أن من الخير فعله. إلا أن هذا الخير عمليا، ذلكم الذى يحدد الإرادة بواسطة تمثلات العقل، وبالتالي ليس بفضل علل ذاتية، ولكن موضوعيا، أعنى بفضل مبادئ تصح لكل كائن عاقل من حيث هو كذلك. هذا الخير العملي يتميز من البهيج، أعنى ما له من نفوذ على الإرادة بواسطة

---

(٩١) هذا ما نراه إذن، الضرورة الخاصة بالقانون الأخلاقى لا تغدو قسرا إلا بالنسبة لكائنات يمكن أن تحدد إرادتنا بدوافع حسية.

الإحساس وحده، بفضل علل ذاتية خالصة، تصح فقط لإحساس هذا أو ذاك، ولا تصلح كمبدأ للعقل، يصح لجميع الناس(*)(٩٣).

إن إرادة خيرة خيرا كاملا تغدو كذلك تحت سلطان قوانين موضوعية (قوانين الخير)، ولكنها لا يمكنها أن تكون لهذا ممثلة كقسر لأفعال تتسق مع القانون، وذلك لأنها من ذاتها، وبمقتضى تكوينها الذاتي، لا يمكن أن تحدد إلا بتمثل الخير. ذلكم هو السبب في أنه ليس هنالك أمر يصح للإرادة الإلهية، وبوجه عام لإرادة مقدسة، فالفعل "يجب"لفظ ليس في مكانه هنا ذلك لأن المشيئة هنا من ذاتها تتفق بالضرورة مع القانون. ذلكم هو السبب الذي من أجله تكون الأوامر صيغا فحسب تعبر عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي لإرادة هذا الكائن أو ذاك، مثلا، الإرادة الإنسانية.

إن جميع الأوامر تكون إما شرطية أو مطلقة(٩٤). والأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن، معتبر كوسيلة الوصول إلى

(*) (نسمي ميلا اعتمادا ملكة الرغبة على الإحساسات. ومن ثم فالميل يشهد دائما بحاجة، أما فيما يختص باعتماد إرادة يمكن تحديدها بطريقة عارضة بالنظر إلى مبادئ العقل، فهذا ما نسميه مصلحة. فهذه المصلحة لا توجد إذن إلا في إرادة معتمدة لا تكون بذاتها متفقة دائما مع العقل، وفي الإرادة الإلهية لا يمكن للمرء أن يتصور مصلحة. ولكن يمكن للإرادة الإنسانية أن تجد مصلحة أيضا في شيء دون أن تعمل من أجل هذا بدافع المصلحة. التعبير الأول يدل على المصلحة العملية التي يجدها المرء من موضوع الفعل، التعبير الثاني على المصلحة المرضية التي يجدها المرء في موضوع الفعل. فالأولى تكشف فقط عن اعتماد الإرادة بالنظر إلى مبادئ العقل في ذاته، والثانية عن اعتماد الإرادة بالنظر إلى مبادئ العقل وهو في خدمة الميل، ذلك لأن العقل لن يزودنا ثمتئذ إلا بالقاعدة العملية للوسائل التي يمكن للمرء أن يشبع بها حاجة الميل. وفي الحالة الأولى الفعل هو الذي يهمني وفي الثانية، موضوع الفعل (من حيث هو مستحب لي): وقد رأينا في القسم الأول أنه يلزم للمرء في فعل ينجزه الواجب أن يعتبر لا المصلحة المرتبطة بالموضوع، ولكن فقط المصلحة المرتبطة بالفعل ذاته لا بمبدئه العقلي (القانون)).

(٩٣) التعريف العام للأوامر، ينطوي على أن جميع الأوامر، أيا كان نوعها، تتأسس في العقل، لأنها تكشف عن قواعد أعلى من بواعث الفعل الخاصة والمؤقتة، وبالتالي ينهض التمييز بينها تبعا لتحديد العقل لمضمون القواعد من حيث علاقتها بغايات ذاتية هي لها بمثابة الشروط الأخيرة، أو تحديد العقل لمضمونها تحديدا متكاملا ومباشرا بذاته وحده.

(٩٤) خطط "كانط" بوضوح هذا التمييز حين أقر في دراسته لوضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق (١٧٦٤) ناقدا لفكرة الإلزام كما عرضها "وولف"" وتلاميذه، أقول حين أقر باختلاف جوهري بين

شيء آخر يرغبه الإنسان (أو على الأقل من الممكن أن يرغب فيه). والأمر المطلق يغدو هو الأمر الذي يمثل فعلا كفعل ضروري بذاته، ودون علاقة بهدف آخر، كفعل ضروري موضوعيا.

وما دام كل قانون عملي يمثل فعلا ممكنا كفعل خير، وبالتالى كفعل ضروزي لذات قادرة على أن تتحدد عمليا بالعقل، فإن جميع الأوامر هى صيغ يتحدد بها الفعل الذي يكون ضروريا تبعا لمبدأ إرادة خيرة على نحو ما. وإذا لم يكن العقل خيرا إلا كوسيلة لشيء آخر، يكون الأمر شرطيا، وإذا تمثل كخير في ذاته، وتبعا لذلك كفعل متسق ضرورة في إرادة بذاتها مع العقل وهو المبدأ الذي يحدده، ثمتئذ يكون الأمر مطلقا.

فالأمر يكشف إذن عن الفعل الذي يمكن أن يكون خيرا لي، ويمثل القاعدة العملية في علاقتها بإرادة لا تنجز فورا فعلا لأنه خير، إما لأن الإنسان لا يعلم دائما أن هذا الفعل خير، وإما، لأنه مع علمه بذلك. فإنه يختار رغم هذا قواعد معارضة للمبادئ الموضوعية لعقل عملي.

إن الأمر الشرطي يعبر فقط، أذن، عن كون الفعل خيرا من أجل غاية ما، ممكنة أو واقعية. ففي الحالة الأولى يكون هذا الأمر مبدأ عمليا مشكوكا فيه، وفى الحالة الثانية مبدأ عمليا إيجابيا. والأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل ضروري في ذاته ضرورة موضوعية، دون علاقة بهدف أيا كان، أعنى دون غاية أخرى، له قيمة مبدأ قاطع عملي(٩٤).

وفى وسعنا أن نتصور أن كل مالا يكون ممكنا إلا بقوى كائن عاقل ما، هو أيضا هدف ممكن لإرادة ما ومن هنا يأتى أن مبادئ الفعل

الضرورة المشكوك فيها أعنى ضرورة إنجاز شيء معين كوسيلة لغاية مرغوبة، والضرورة المشروعة، أعنى ضرورة إنجاز شيء معين كغاية ودون شرط.

(٩٤) يطبق "كانط" هنا على تحديد الأوامر الحدود التى تبين الاختلاف بين الأحكام فى نماذجها. فالأحكام الإيجابية هى التى يكون فيها الإثبات أو النفى كأمرين واقعين، والأحكام البرهانية هى التى يعرض فيها الإثبات أو النفى كأمرين ضروريين.

من حيث أن هذا الفعل يتمثل كضروري لإدراك غاية ما ممكنة، يتيسر تحقيقها بذلك، أقول من هنا يأتى أن هذه المبادئ هى بالفعل عديدة إلى مالا نهاية. إن لجميع العلوم جزءا عمليا يتألف من مشكلات تفترض أن غاية ما ممكنة لنا، ومن أوامر تبين كيف يمكن الوصول إلى هذه الغاية. ويمكن إذن أن ندعو هذه الأوامر بوجه عام أوامر المهارة والحذق وليس ما يعنينا بالمرة هنا كون الغاية. معقولة وخيرة، ولكن يعنينا فقط ما ينبغي عمله للوصول إليها. فالوصفات التي يجب أن يتبعها الطبيب ليشفى مريضة شفاء قاطعا، وتلك التي يجب أن يتبعها ساقي السم ليجهز عليه إجهازا أكيدا لها نفس القيمة، من حيث أن هذه وتلك تعينهما علي أن ينجزا إنجازا كاملا ما اعتزاماه. وكما أننا في الشباب الأول لا نعرف أية غايات يمكن أن تمثل لنا في مجرى الحياة، فإن الوالدين يسعون سعيا رئيسيا ليلقنوا أبناءهم حشدا من أشياء متعددة، ويعولون على المهارة في استخدام الوسائل الكفيلة بتحقيق جميع أنواع الغايات كما يريدون، بينما يعجزون عن تقرير واحدة من هذه الغايات التي لا يمكن[٩٥]. وبضربة حظ أن تغدو بالفعل هدفا لأبنائهم فيما بعد، بينما يمكن أن تغدو كذلك يوما، ويشتد هذا الشاغل عليهم بحيث يهملون عامة تكوين أبنائهم وتصحيح حكمهم على قيمة الأشياء التى يمكنهم أن يتخذوها غايات لهم [٩٦].

ومع ذلك فهنالك غاية يمكن لنا أن نفترضها حقيقة واقعة عند كل الكائنات العاقلة(من حيث كون الأوامر تنطبق على هذه الكائنات معتبرة كائنات معتمدة على غيرها)، وبالتالي هدفا لا يكون بالنسبة إليهم مجردا إمكانية، ولكن يمكننا أن نسلم بيقين أن الكل ير تسمه ارتساما فعالا بفضل

(٩٥) لا نرى وجه المنفعة في التصحيح الذي يتخلص فى حذف nicht فى طبعة أكاديمية برلين.

(٩٦) المهارة هي إذن الاستعداد المكتسب بالثقافة أو المعزز والمنمى بها، لإدراك غايات معينة بدونها تحدد قيمة هذه الغايات بطريقة أخرى غير المصلحة أو لذة الفرد.

ضرورة طبيعية، وهذا الهدف هو السعادة. والأمر الشرطي الذي يمثل ضرورة الفعل العملية كوسيلة للوصول إلى السعادة هو أمر إيجابي. وليس في وسعنا أن نعرضه ببساطة كأمر لازم لتحقيق غاية غير يقينية، وإنما ممكنة، فقط ، بل غاية يمكن للإنسان أن يفترضها بيقين أوليا عند كل الناس. لأنها تشكل جزءا من ماهيتهم(٩٧). وفي وسعنا أن نطلق صفة التبصر(*) آخذين هذه الكلمة في أضيق معنى لها: المهارة في اختيار الوسائل التي تقودنا إلى أعظم رفاهية لنا. هذا إلى أن الأمر المنصب على اختيار الوسائل من أجل سعادتنا الخاصة، وأعني بذلك اتباع التبصر، ليس دائما إلا أمرا شرطيا. فليس الفعل موجها توجهيا مطلقا، بل فحسب كوسيلة لهدف آخر.

وأخيرا، فثمة أمر، لا يضع كمبدأ وكشرط هدفا آخر للوصول إليه بسلوك معين، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك. هذا الأمر هو الأمر المطلق. وهو لا ينصب على مادة الفعل ولا على ما يلزم أن ينتج عنه، وإنما على الصورة وعلى المبدأ اللذين ينجم عنهما بذاته. وأن ما جوهر الفعل من خير يتمثل في النية مهما تكن النتائج(٩٨). هذا الأمر يمكن أن يدعى أمر الأخلاقية.

(٩٧) يمكن للمرء أن يفترض أوليا أن السعادة هي غاية يسعى إليها في الواقع جميع الناس. ذلك لأنهم كموجودات فانية، لديهم حساسية، أعني لديهم ميول تتطلب الإشباع.

(*) تؤخذ كلمة "تبصر" بمعنيين : المعنى الأول معرفة أمور الحياة الدنيا، والمعنى الثاني التبصر الخاص. الأول هو مهارة إنسان في نشاطه إزاء أشباهه بطريقة تمكنه من استخدامهم لغاياته. والمعنى الثاني هو الحصافة التي تجعل الإنسان قادرا على أن يجعل جميع غاياته تتلاقى نحو منفعته هو، ونحو منفعة باقية. وهذا المعنى الأخير هو على الحقيقة المعنى الذي تعود إليه قيمة المعنى الأول. وأما الذي يكون متبصرا بالطريقة الأولى دون الثانية، ففي الوسع أن تقول عنه بصحة أكبر أنه بارع وماكر ولكنه على الجملة ليس متبصرا).

(٩٨) إذا كان الأمر المطلق يختص شيئا آخر غير القاعدة الذاتية للفعل أو صورته، لما أصبح أمرا مطلقا، إذ ستغدو مواصفاته تابعة لا محالة لإمكانية إنجاز الفعل إنجازا ماديا، وتقدير جميع ملابساته والموافقة عليها سلفا بمعرفة يقينية، وإشباع خالص.

وما برح فعل الإرادة تبعا لهذه الأنماط الثلاثة من المبادئ يتعين بوضوح بما هنالك من اختلاف قائم في نمط القسر الذي تمارسه على الإرادة. ولكي نجعل هذا الاختلاف ملموسا، ليس في وسع المرء، في اعتقادي، أن يعينها في سياقها بطريقة أنسب من أن يقول: فهي إما قواعد للمهارة أو نصائح للتبصر، أو قوانين للأخلاقية[٩٩]. ذلك لأنه ليس هنالك إلا القانون الذي يجلب معه تصور ضرورة لا مشروطة، موضوعية على الحقيقة تغدو بالتالي ضرورة صالحة صلاحية كلية. والأوامر هي قوانين يجب طاعتها، أعنى يتحتم اتباعها حتى ولو تعارضت مع الميل. وإصدار النصائح، ينطوي والحق على ضرورة لا يمكن أن تصلح إلا تحت شرط ذاتي عارض. وتبعا لهذا الشرط يجعل هذا الإنسان أو ذاك من هذا أو ذاك جانبا من سعادته. وعلى العكس، الأمر المطلق لا يحده أى شرط، ولما كان مطلقا، وإن يكن ضروريا من الوجهة العلمية فيمكن أن يسمى تسمية صحيحة جدا، أمرا. وفى الوسع أيضا أن ندعو الأوامر من النمط الأول أوامر فنية (تتعلق بالفن)، والأوامر من النمط الثاني الأوامر براجمية[*]

[٩٩] إن تمييز الأوامر وتفريغ الأوامر الشرطية، تجيب بموضوعها على ثلاثة نظريات حكم "كانط" بضرورة تطبيقها على غايات الإنسان: نظرية السعادة، نظرية المهارة، نظرية الحكمة. ولا ينبغي من ثم الاعتقاد بأن الأوامر الشرطية هي بدون قيمة. وأنها أدخلت فقط لكي تبرز بالتعارض الطابع غير المقارن للأمر المطلق: أولا، لأنها تستند هي أيضا، كما ذكرنا إلى إلى العقل بوضع القواعد، تحرر الفرد من إيحاءات الحساسية المتخبطة واغراءاتها العمياء، وثانيا، إذا لم يكن فى وسع الغايات التى تنطبق عليها مواصفات هذه الأوامر أن تبرر ذاتها تبريرا مطلقا، ففى الوسع مع ذلك أن يسمح بهذه الغايات فى كنف شروط معينة وفى حدود معينة، بل يمكن أيضا أن تكون متضمنة فى انجازنا لواجباتنا: ونمو المهارة يشكل جزءا من تحقيق الكمال لطبيعتنا التى تأ تمر بأمر القانون الأخلاقى ويمنع فقط استخدام مواهبنا واستعداداتنا استخداما سيئا من الوجهة الاخلاقية. وكذلك السعى إلى السعادة أمر مشروع، ولا مفر منه، ما دام لا يتعارض مع القانون الأخلاقى، أضف إلى ذلك أنه يمكن أن يكون واجبا بطريقة غير مباشرة على الأقل. ومن جهة أخرى فما هو باطل بطلانا أصليا هو أن الأوامر الشرطية تزعم أنها تزودنا بالقانون الأسمى، القانون النوعى للإرادة، وأنها تحدد بذاتها مبادئ الأخلاق.

[*] (يبدو لى أن المعنى الصحيح لكلمة (براجمى) يمكن تحديده بغاية الدقة على النحو التالي: فالواقع أننا نسمى (براجميا) الجزاءات التى تستقى من حق الدول كقوانين ضرورية، ولكن كتحوط يتخذ من أجل

(تتعلق بالرفاهية)، والأوامر من النمط الثالث أوامر أخلاقية (تتعلق بالسلوك الحر بوجه عام، أعنى الأخلاق).

والآن يواجهنا هذا السؤال: كيف تكون كل هذه الأوامر ممكنة؟[١٠١]. فهذا السؤال يتجه إلى معرفة كيف يتمثل الإنسان، لا إنجاز الفعل الذي يقضى به الأمر، وإنما ببساطة قسر الإرادة، الذي يبرزه الأمر فى المهمة التي ينهض بأدائها وكيف يكون أمر المهارة ممكنا، إن هذا ليس، يقينا، في حاجة إلى تفسير خاص. إن من يروم الغاية يروم أيضاً (من حيث أن للعقل على هذه الأفعال نفوذا حاسما) الوسائل التي يصل بها إلى هذه الغاية. وهذه الوسائل ضرورية لا غنى عنها وهى فى مقدوره. هذه القضية هى، فيما يتعلق بفعل الإرادة قضية تحليلية [١٠٢]، ذلك لأن

الرفاهية العامة. فتاريخ مؤلف تأليفا براجميا، حين يكون متبصرا، أعنى حين يعلم جيل اليوم كيف يعنى بمصالحه بطريقة أفضل، أو على الأقل على نحو يتساوى فيه مع جيل الأمس).

[١٠١] ينبغي التنبيه إلى أهمية السؤال: يتسأل "كانط" كيف تكون الأوامر بوجه عام ممكنة، وعلى وجه التخصيص الأمر المطلق. وليس كهذا التعبير ما يؤكد لنا أن الأمر المطلق ليس هو كلمته الأخيرة، فهو تحديد للواجب ينبغي للمرء بالتالي أن يبذل جهده لتبريره، ولذلك فمن التنكب لمقصد "كانط" وجهده بأن نقول بأنه عرض الأمر المطلق كأمر آت من حيث لا ندرى يفرض ذاته مدعيا دون أن يكشف عن بواعثه. فإذا أعلن أن الأمر المطلق مستقل عن كل شرط وكل غاية، فذلك لأن الشروط والغايات التى يجعله المرء معتمدا عليها لا تزودنا من ضرورتها إلا بأسباب ظاهرة ومغالطة، تمنع استقاء هذا الأمر من العقل ذاته، من العقل الخالص، ولقد حد لكانط بلا شك أن يعبر sic volo, sic jubeo "بقدر ما أرغب آمر" عن أمر القانون الأخلاقي، ولكن المرء ينسب إليه بيسر sic pro ratione voluntas " الرغبة فى خدمة العقل" التي عنى بعدم أضافتها. إن السلطة (الديكتاتورية) التى يلوح أنه ينسبها للأمر المطلق، ليست كذلك إلا بالنسبة لإرادة تتسلط عليها الميول الحسية وهى عاجزة من أجل ذلك "كانط" يعادل من حيث مبدؤه، الإرادة العاقلة المستقلة.

[١٠٢] نحن نعلم الأهمية التى اختص بها "كانط" التمييز بين الأحكام التحليلية وبين الأحكام التأليفية. فالحكم التحليلي هو عنده حكم لا يضيف فيه التصور الذى يعبر عنه المحمول شيئاً إلى التصور الذى يعبر عنه الموضوع، ولا يفعل أكثر من تنمية ما هو مشمول فى هذا الأخير، بفضل مبدأ الهوية، أو التناقض. والحكم التأليفى هو حكم يضيف فيه التصور الذى يعبر عنه المحمول بالفعل معارف إلى التصور الذى يعبر عنه الموضوع، ولا يمكن أن يستخلص بطريقة التنمية البسيطة أو التحليل البسيط- والمشكلة التى يتناولها النقد هى مشكلة إمكانية الأحكام التأليفية الأولية، أعنى البحث فى كيف يمكن للعقل وإلى أى مدى، بذاته ومستقلا عن التجربة ألا يقتصر على توضيح التصورات المعطاة، بل يقيم بين التصورات ارتباطات تبسط معارفه.

فعل إرادة موضوع كمعلول لي، يفترض، من قبل، عليتى، كعلية لعلة فاعلية، أعنى استخدام الوسائل، والأمر يستنبط تصور إرادة هذه الغاية(١٠٢)، وذلك من غير شك لكى يحدد الوسائل المؤدية إلى هدف يرتسمه الإنسان. لابد من قضايا تأليفية، ولكنها تنصب على مبدأ التنفيذ، لا على فعل الإرادة بل على الموضوع). فلكي نقسم خطأ مستقيما، تبعا لمبدأ معين إلى قسمين متساويين، لابد لي من أن أرسم عند طرفى هذا الخط قوسي دائرة، هذا دون شك ما تعلمنا إياه الرياضة بواسطة القضايا التأليفية وحدها. لكن لو علمنا أن هذا الفعل وحده لا يتيح للمعلول المقصود أن ينتج، وإذا كنت أروم تماما المعلول للزم أن أروم أيضا الفعل الذي يتطلبه هذا المعلول، فهنا قضية تحليلية: ذلك لأن تمثلي شيئا كمعلول أستطيع أن أنتجه على نحو ما، وتمثلى لذاتى بصدد هذا المعلول كفاعل بهذه الطريقة عينها، هما أمر واحد تماما (١٠٣).

إن أوامر التبصر، إذا كان من الميسور فقط أن نعطى تصورا محددا للسعادة، قد تكون مطابقة تمام المطابقة فى طبيعتها لأوامر المهارة، فهى تغدو بالمثل تحليلية، ذلك لأن هنا كما هو الشأن هناك، يمكن للمرء أن يقول أن ما يروم الغاية يروم أيضا (بالضرورة تبعا للعقل) الوسائل اللازمة للوصول إليها، والتي هي فى مقدوره. ولكن لسوء الحظ أن تصور السعادة تصور يبلغ من عدم التحديد مبلغا لا يستطيع معه شخص أبدا – رغم الرغبة التى لدى كل إنسان فى الوصول إلى أن يكون سعيدا – أن يقول فى ألفاظ دقيقة ومتلائمة ما يرغب فيه وما يرومه على الحقيقة

(١٠٢) إن أمر المهارة ينصب على الوسائل الضرورية لإنجاز هذه الغاية أو تلك،والأمر الذي يصدره ليس فى حاجة إلى تفسير خاص به ذلك لأنه ينجم تحليليا من الغاية التى تسعى إليها الإرادة، تبعا للصيغة التى غدت قولاً مأثوراً : من يروم الغاية، يروم الوسائل.

(١٠٣) يجوز أن يستند تحديد الوسائل على قضايا تأليفية، ولكن السؤال ينصب فقط لا على الطريقة التى يمكن بها أن تتشكل الوسائل لنا، بل على علاقة الوسائل من حيث هى كذلك بالغاية وهى علاقة تظل تحليلية.

والسبب في ذلك أن جميع العناصر التي تؤلف تصور السعادة هي في جملتها عناصر تجريبية، أعنى أنها يلزم أن تستعار من التجربة. ومع ذلك فبالنسبة لفكرة السعادة من الضروري أن يكون هنالك كل مطلق، حد أقصى للرفاهية في حالتي الحاضرة وفى كل شروط حياتي في المستقبل. ولكن من المستحيل على كائن متناه، مهما يكن ما نفترضه فيه من ألمعية ومن قوة فى عين الوقت، أقول من المستحيل عليه أن يكون لنفسه تصورا محددا لما يبغيه هنا على الحقيقة.هل يروم الثراء؟ فكم من الشواغل والحسد والمكائد لا يستطيع لها صدا من أن تنهال على أم رأسه. هل يبغى كثرة من المعارف والأضواء؟ ربما لا يعدو كل هذا أن يزوده بنظرة أكثر سبراً بحيث تع رض عليه بطريقة أفظع الشرور التى ما برحت حتى الآن بمنآى عن ناظريه والتى هى مع ذلك لا مفر منها، أو أن تثقل كاهل رغباته باحتياجات أكثر، وقد وجد مشقة بالغة من قبل في إشباعها. هل يبغى حياة طويلة؟ فمن يضمن له ألا تكون شقاء طويلا؟ هل يبغى الصحة على الأقل؟ فكم من مرة يمكن أن ينقلب انحراف بسيط يصيب البدن إلى خطر بالغ يهدد صحة سليمة. إلخ. وباختصار إن الإنسان عاجز عن أن يحدد بتمام اليقين تبعا لمبدأ ما، ما يجعله سعيدا على الحقيقة. من أجل هذا فهو أحوج ما يكون إلى العلم الإلهي. لايستطيع المرء إذن أن يسلك تبعا لمبادئ محددة، بل أن يتبع فى سلوكه نصائح عملية فقط، وهى التي تشير عليه، مثلا بنظام صارم، واقتصاد، وتهذيب، وتحفظ .. إلخ وجميع الأشياء التي تساهم، بمقتضى ما تعلمنا التجربة، مساهمة عامة في تحقيق أكبر قدر من الرفاهية. ويترتب على هذا، لو شئنا الدقة، أن أوامر التبصر لا تملك أن تهيمن على شيء، أعنى أنها لا تملك أن تعرض الأفعال بطريقة موضوعية على أنها أفعال ضرورية من الوجهة العملية ومن ثمة ينبغى بالأحرى أن نعتبرها نصائح من أن نأخذها على أنها من مقررات العقل.

فمشكلة تحديد أى فعل يمكن أن يجلب السعادة لكائن على نحو أكيد وعام، هى مشكلة لا حل لها على الإطلاق. فليس ثمتئذ فى هذا الشأن أمر يمكنه أن يقرر. بالمعنى الدقيق للكلمة أن نفعل ما يجعلنا سعداء، ذلكم لأن السعادة هى مثل أعلى، لا للعقل ، بل للخيال. وهو مؤسس على مبادئ تجريبية، ينتظر الإنسان منها في غير جدوى أن نتمكن من تحديد فعل نصل به إلى كل شامل لسلسلة من النتائج هى فى الواقع لا متناهية. فأمر التبصر هذا. يغدو في جميع الأحوال، لو سلمنا بأن وسائل الوصول إلى السعادة تتيح لنا أن نتبينها بيقين، أقول يغدو هذا الأمر قضية عملية تحليلية. ذلك لأنه لا يتميز من أمر المهارة إلا في نقطة، هي أنه بالنسبة للأخير الغاية ممكنة فقط، بينما بالنسبة للأول الغاية معطاة بالفعل، ولكن لما كان الاثنان يقرران فحسب الوسائل للغاية المفروض أن الإنسان يريدها، فالأمر الذي يفرض الوسائل على من يروم الغاية هو في الحالتين أمر تحليلي(١٠٤). وعلى ذلك فليس ثم ظل من صعوبة بصدد إمكانية أمر من هذا النمط.

وعلى العكس من هذا، مسألة معرفة كيف يكون أمر الأخلاقية ممكنا هي دون شك المسألة الوحيدة التي تحتاج إلى حل، ما دام هذا الأمر ليس أمرا شرطيا في شيء، ومن ثم فالضرورة الماثلة فيه مثولا موضوعيا، لا يمكن أن تعتمد على أي افتراض، كما هو الشأن في الأوامر الشرطية(١٠٥). فقط لا ينبغي لنا هنا أبدا أن نغفل أن الداعي الذي يدعونا

---

(١٠٤) إن أمر التبصر شأنه شأن أمر المهارة يبين عن مجرد علاقة تحليلية بين الوسائل والغاية، ولكن الغاية هنا تظل بالنسبة لعقلنا من المستحيل تحديدها تحديدا مطلقا، ومن هنا التردد فى اختيار الوسائل الأقدر على تحقيق السعادة كما نفهمها.

(١٠٥) إن أمر الأخلاقية لا يقتصر على توصيف فعل من تضمنا منطقيا فى رغبة إرادية سابقة، فهو يربط على الحقيقة الإرادة بالقانون، بدلا من أن يربط ببساطة، تحت مظهر القانون، الفعل الذى يلزم للإرادة أن تنجزه بغاية مادية مرغوبة من قبل من هذه الإرادة عينها، وبالتالى فهو يربط أيضا الإرادة بالقانون، ليس بالأفعال الخاصة التى تتحقق بها هذه الإرادة، بل بالقاعدة الذاتية التى تقوم بمثابة مبدأ لهذه الأفعال.

إلى أن نقرر أن ثمة فى الإجمال أيضا أمرا من هذا النوع، ليس هــو أى مثل، ولا تبعا لأى اعتبار تجريبى. ولكن الذى علينا أن نخــشاه هــو أن جميع الأوامر التى تبدو مطلقة، ليس ثمة ما يمنع من أن تغــدو بطريقــة ملتوية، أوامر شرطية. فإذا قلنا مثلا: لا ينبغى لك أن تعد وعدا مــضللاً، وافترضنا أن ضرورة هذا الامتناع ليست بمثابة نــصيحة بــسيطة يلــزم اتباعها لتجنب شر آخر، بحيث ينبغي أن تعنى القول: لا ينبغي لك أن تعد وعداً كاذباً، خشية من أن تفقد الثقة فيك لو انكشف أمرك. بل لزم اعتبــار فعل من هذا النوع في ذاته فعلا سيئا، وترتب على ذلك أن يصبح الأمــر الذى يعبر عن المنع أمرا مطلقا. ثمتئذ لن يكون في مستطاع الإنسان مــع ذلك أن يبرهن بيقين في أي مثل على أن الإرادة يحددها هنا القانون وحده دون ما دافع آخر ما عداه. ومع أن الأمر يبدو على هــذا النحــو، فمــن الممكن دائما أن يكون للخشية من العار والخــزى، وربمــا أيــضا إدراك غامض لأخطار أخرى، من الممكن أن يكون لهذا تأثير خفى على الإدارة. وكيف يبرهن بالتجربة على عدم حقيقة علة، بينما التجربة لا تزودنا بشيء وراء هذا، وهو أن هذه العلة لا ندركها؟ ولكن في هذه الحالــة لا يكــون الأمر الأخلاقي المزعوم الذي يبدو من حيث هو كــذلك مطلقــا وغيــر مشروط، لا يكون في الحقيقة إلا قاعدة عمليــة، تجــذب انتباهنــا نحــو مصلحتنا، وتعلمنا فقط أن ندخل هذه المصلحة في اعتبارنا.

علينا أذن أن نفحص إمكانية أمر مطلق فحصا أوليا بالمرة، ما دام لا يتيسر لنا هنا أن نجد هذا الأمر محققا في التجربة، على نحو لا يكــون

هذه العلاقة التى ترتبط بها الإرادة فى قاعدتها الذاتية بقانون موضوعى غير مشروط هى علاقة تأليفية أولية. تتطلب إمكانيتها بالتالى تفسيرا.

علينا معه أن نفحص إمكانية إلا لنفسره لا لنضعه [١٠٧]. وفى انتظار ذلك، فما يجب علينا أن نلاحظه هذه اللحظة، هو أن للأمر المطلق وحده قيمة القانون العملي، بينما الأوامر الأخرى معا يمكن أيضا أن تسمى مبادئ، ولكنها لا تسمى قوانين الإرادة[١٠٨]. والواقع أن ما هو ببساطة ضروري للقيام به من أجل الوصول إلى غاية على هوانا يمكن اعتباره في ذاته عرضيا، وفى وسعنا دائما أن نتحلل من الحكم بالتخلى عن الغاية، وعلى عكس هذا الحكم غير المشروط لا يدع لهوى الإرادة ملكة اختيار العكس، وبالتالي فهو وحده الذي يتضمن في ذاته هذه الضرورة التي نطالب بها القانون.

وعلينا ثانيا، بصدد هذا الأمر المطلق أو ذلك القانون للأخلاقية أن نلاحظ أن الصعوبة (وهى تتمثل في وضع يدنا على إمكانية هذا الأمر) هي أيضا صعوبة عويصة. فهذا الأمر هو قضية عملية تأليفية أولية[*] وما دام هناك صعوبات عديدة فى المعرفة النظرية تواجه فهم إمكانية قضايا من هذا النوع، فمن الميسور أن نفترض أن الصعوبة ليست أقل فى المعرفة العملية.

---

(١٠٧) الأحكام التأليفية الأولية التى تؤسس المعرفة بالطبيعية كائنة فى باطن التجربة التى هى بمثابة شروط لها. وتحليل التجربة يتيح لنا الوصول إليها. وكذلك يقول "كانط" عن طيب خاطر أننا ببساطة بصدد تفسير إمكانية هذه الأحكام. ولكن الأمر المطلق، للأسباب التى نعرفها لا يمكن أن يستمد ألبتة بصفة مؤكدة من حالات معطاة أو أمثلة.

(١٠٨) هى مبادئ بمعنى أنها تقدم لنا مجموعة من القواعد، يمكن بها أن تتحدد الإرادة، فهي ليست قوانين، بمعنى أنها تقدم قواعد، لا للإرادة من حيث هى كذلك فى ماهيتها الخالصة، بل للإرادة التي عقدت عزمها من قبل لبواعث ذاتية فقط، أن تسعى إلى غايات معينة .

(*) (أنا أربط الفعل بالإرادة، ودون أن افترضه شرطا مستقى من ميل ما، فأنا أربطه ربطا أوليا، وبالتالى ربطا ضروريا (وإن لم يكن هذا إلا بصيغة موضوعية (١٠٨)، أعنى فى ظل فكرة عقل له السلطة التامة على العلل الذاتية للتصميم) فهنا، من ثم، قضية عملية لا تستخلص استخلاصاً تحليلياً واقعة إرادة فعل من إرادة أخرى مفترضة من قبل (ذلك لأننا ليست لدينا إرادة بهذا الكمال)، وإنما تربط هذه الواقعة ربطاً مباشراً بتصور إرادة كائن عاقل كشيء ليس متضمناً فيها).

(١٠٩) هذا الاتصال غير قابل للتصور بالفعل، إلا إذا كنا بصدد إرادة ليست من حيث الماهية معتمدة على علل ذاتية لتحديدها، فإذا كانت كذلك فكيف يمكنها أن ترتبط بالقانون وأن تلزم به؟ ومن جهة أخرى

ولحل هذه المسألة، سنشرع أولا في البحث عما إذا لم يكن مسكنا أن التصور البسيط لأمر مطلق يزوده أيضا بالصيغة، وهى الصيغة التى تشمل القضية التى يمكن لها وحدها أن تكون حكما مطلقا كهذا يكون ممكنا، بينما نحن نعرف معناه، ما برحت تتطلب جهدا خاصا وصعبا سنحتفظ به للقسم الأخير من هذا الكتاب[١٠٩].

فحين أتصور أمرا شرطيا بوجه عام، فإنني لا أعرف مقدما ما يحويه، حتى يعطى لى الشرط. لكن إذا كان ما أتصور هو أمر مطلق، فإنني أعرف فورا ما يحويه. ذلك لأنه ما دام الأمر لا يحوى خارج القانون إلا ضرورة أن تكون القاعدة الذاتية[*] مطابقة لهذا القانون، والقانون الذي لا يحوى أى شرط يقيد به، فلا يبقى إلا كلية القانون عامة، التى ينبغي أن تأتى القاعدة مطابقة لها، وهذه المطابقة هي وحدها التى يمثلها لنا الأمر كشيء ضروري خالص.

لا يمكن أن يعتبر القانون مستنبطا استنباطا تحليليا من الإرادة، إلا إذا كانت الإرادة، إلا إذا كانت الإرادة كاملة، وبعبارة أخرى، إلا إذا افترض الإنسان أن القاعدة الذاتية والقانون يتحققان تحققا مطلقا فى ذات واحدة باعتبارها هوية واحدة. ولكن مثل هذه الذات إذا كان من الممكن لنا تصورها، فإنها لا تعطى لنا.

(١٠٩) يحيل "كانط" على القسم الأخير من كتابة الحل النهائي للمشكلة، ويبدو أنه يروم الآن أن ينشغل بمسألة أخرى بالمرة، هى معرفة صيغة الأمر المطلق، وكيف يمكن للإنسان أن يستنبط من هذه الصيغة مجموعة الواجبات. وهو يشرع من ثم فى تخطيط المهمة التى ينبغي لميتافيزيقا أخلاق بالمعنى الصحيح أن تؤديها، والتى لم تعد تتلخص فى البحث عن الكيفية التي يمكن بها للقانون الأخلاقي أن يؤسس في العقل، بل فى أن تستخلص من القانون المسلم به فى نقائه، النتائج التى يفرضها على الإنسان تبعا للاستعدادات الجوهرية لطبيعته، والعلاقات الجوهرية التى تربطه بأشباهه،وتطور على الجملة نسق الواجبات. ولكن "كانط" مع سعيه نحو الهدف، يحاول أيضا ، بإقامة صيغ الأمر المطلق وفحصها، أن يدفع إلى مدى أبعد التحليل الذى بدء من قبل، بحيث يمس الفكرة التى تتيح حل المشكلة الرئيسية: كيف يكون الأمر المطلق ممكنا؟ أن تنفيذ هذين المشروعين معا، وهما يفترضان خطوات مختلفة للذهن، قد جر إلى بعض الصعاب، وأفسح بوجه خاص المجال لبعض غلطات ستتاح لنا فيما بعد فرصة بيانها .

(*) القاعدة الذاتية maxime هى المبدأ الذاتي للفعل، ويجب أن تميز من المبدأ الموضوعي، أعنى من القانون العملي. فالقاعدة الذاتية تشمل القاعدة العملية التى يحددها العقل تبعا لظروف الكائن (فى كثير من الحالات تبعا لجهله، أو أيضا تبعا لميوله) وهى على ذلك المبدأ الذى تبعا له يفعل الكائن، بينما القانون هو المبدأ الموضوعي، الذى يصلح لكل كائن عاقل، المبدأ الذى يلزم له أن يفعل بمقتضاه، أعنى أمرا).

فليس الأمر إذن إلا أمر مطلق، وهو هذا الأمر التالى : افعل فقط للقاعدة التى تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت الذى تغدو قانونا كليا(١١٠).

ولئن كان من الممكن أن جميع أوامر الواجب تشتق من هذا الأمر وحده وكأنما تشتق من مبدئها، وإن كنا قد تركنا دون حل مسألة معرفة ما إذا كان ما ندعوه واجبا ليس على الجملة إلا تصوراً خاوياً، ففى وسعنا مع ذلك على الأقل أن ندل على ما نقصده بهذا، وما يبغى هذا التصور الإفصاح عنه.

وما دامت كلية القانون التى بمقتضاها تنتج معلومات تشكل ما ندعوه ببساطة طبيعة فى أعم معنى (من حيث الشكل) أعنى وجود الموضوعات من حيث أنه محدد طبقا لقوانين كلية(١١١). فالأمر الكلى للواجب يمكن أيضا أن يعبر عنه بهذه الكلمات: أفعل كما لو كان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك فى قانون كلى للطبيعة(١١٢).

---

(١١٠) هذا التعبير عن الأمر المطلق، لا يقدم غايات ولا بواعثا تستعار من التجربة، فهو أمر صورى تماما. ولكن مع أننا نقول عنه أنه صورى، فليس معنى ذلك هنا أنه خال، ودون مضمون. فأما عن كون الأمر المطلق لا يأمر بالافعال إلا بقواعدها، فلا ينبغى لنا أن نستنتج من ذلك أنه لا يحددها بالمرة، فهو يحددها بحيث يجعل فى مستطاعها أن تتصف بصفة الأخلاقية وبواسطة فكرة- فكرة قانون كلى يتحقق بها- لا يسع المرء أن ينازع فى سلطانها المطلق إلا إذا كان متغرضا تغرض التجريبى.

(١١١) هنا ما يدعوه "كانط"العنصر الصورى للطبيعة

أنظر المقدمات (فصل ١٧)das Formale der Natur وانظر فى المقدمات أيضا ١٤، نفس التعريف للطبيعة بهذا المعنى:" الطبيعة هى وجود الأشياء، من حيث كونه يتحدد تبعا لقوانين كليه".

(١١٢) الدور الذى يلعبه هذا المبدأ فى استنباط الواجبات العملية نجده ممثلا بطريقة مختلفة بعض الشئ وبدقة أكبر، فيما يبدو فى "نقد العقل العملى" (انظر فى الفصل الثانى للفصل الثانى للقسم الأول الفقرة المعنونة: عن نمط العقل الخالص العملى). وتوضع المشكلة فيه على النحو التالى: كيف يمكن أن ينطبق القانون الأخلاقى.أعنى قانون ما يلزم بالحرية، على حالات لا يمكن أن تتولد إلا كأحداث للعالم الحسى؟ وينبه" كانط" إلى أن مشكلة مماثلة تعين فحصها فى نقد العقل الخالص: كان الأمر إذ ذاك ينصب على معرفة كيف يمكن للتصورات الخالصة للفهم أن تنطبق على معطيات ملكة تابعة، ألا وهى الحساسية: وقد وجد الحد الوسط فى الخيال الترانسندنتالى، الذى يولد خططا أولية تربط بين المقولات وبين حدوس حسية. هنا، الملكة الوسيطة التى تتيح تقاربا بين القانون الأخلاقى، وهو تعبير

وسنشرع الآن فى استعراض بعض الواجبات، تبعا للتقسيم العادى للواجبات إلى واجبات نحو أنفسنا، وواجبات نحو الغير، إلى واجبات كاملة وواجبات ناقصة(*).

١- إنسان غقب سلسلة من الشرور انتهت بـــه إلـــى اليـــأس، يستـــشعر الاشمئزاز من الحياة، وهو ما برح محتفظا بزمام عقله بحيث يسائل نفسه ما إذا كان فى وضع حد لحياته خرق للواجب نحو نفسه. فإن ما يبحث عنه حينئذ، هو ما إذا كانت قاعدة فعله يمكن أن تغـــدو قانونـــا كليا للطبيعة. ولكن إليك قاعدته: بدافع من حبى لذاتى، أضـــع كمبـــدأ

عن العقل بالمعنى الصحيح، وبين الواقع الحسي، هي ملكة الفهم، ولكنه الفهم متصورا على أنه الملكة التى تضع القوانين قبل انطباقها على مادة. وكلية القانون: وهذا ما هو مشترك فى الأخلاقية من حيث هى معينة بالعقل ، ومن الطبيعة من حيث هى مشموله بالفهم. ومن ثم فالطبيعة من حيث هى خاضعة لهذه الصورة من الكلية، يمكن أن تكون بمثابة نموذج للسياق الأخلاقي. والطبيعة، هى عملية خالصة لا تحتفظ من الأفعال التى تنجز فى هذا العالم، بالمادة التى تحددها قوانين نظرية بل بالقواعد التى تستمد منها هذه القوانين.

(*) (يجب أن يلاحظ هنا أننى أتحفظ تحفظا تاما فى استخدام تقسيم (١١٣) الواجبات فى "ميتافيزيقا للأخلاق" ستظهر فيما بعد، وهذا التقسيم لا يوجد هنا بالتالي إلا كتقسيم ميسر "لكى أصنف أمثلتي" وفيما بقى أقصد هنا بالواجب الكامل الواجب الذى لا يسمح بأى استثناء فى صالح الميل، ومن ثم فأنني لا أقر فقط بواجبات كاملة خارجية ولكن أيضا بواجبات كاملة داخلية(١١٤). وهو ما يتناقض مع استخدام الكلمة المجاز فى المدارس، ولكن ليس فى نيتى أن أبرر هنا هذا التصور، إذا ،أن هذا ،سواء وافقني الناس أم خالفوني، لا يهم إلا قليلا بالنسبة لمقصدي).

(١١٣) يظل "كانط" مخلصا لهذا التقسيم فى ميتافيزيقا الأخلاق، فإذ يبدأ من هذه الفكرة، وهى أن القانون الأخلاقي يأمر لا بأفعال بل بقواعد، يرى فيها الدليل على أن هذا القانون لا يستطيع أن يحدد بطريقة دقيقة على التمام كيف وإلى أى مدى ينبغى العمل لطاعته. ومن هنا تصور الواجبات الواسعة أو الناقصة،التى لا تتضمن بالمرة، على القول الصحيح، حق إجراء استثناء من القاعدة، ولكنها تتيح إمكانية الحد من قاعدة للواجب بقاعدة أخرى (خذ مثلا، حب الجار، يحده حب الأهل). والواجبات الأخلاقية تماما، أو واجبات الفضيلة (واجبات موضوعها سعادة الآخرين، وتحقيق الكمال للذات) هى واجبات واسعة، بينما واجبات الحق (واجبات موضوعها احترام الشخص الإنسانى فى ذاتنا احترامه فى الآخرين) هى واجبات على الدقة (انظر- نظرية الواجب، المقدمة، VII).

(١١٤) هذه الواجبات تبين الإلزام بعدم فعل ما يتعارض مع طبيعتنا، البدنية أو الأخلاقية: فهو مثلا، الواجبات التى تحرم الانتحار، والكذب، والانحطاط..إلخ.

اختصار حياتي، إذا كنت في مدى لأجلها أخشى آلاما أكثر عددا مما آمل من لذات. فالمسألة هي إذن لا تعدو أن تكون معرفة ما إذا كان هذا المبدأ لحب الذات يمكن أن يغدو قانونا كليا للطبيعة. ولكن سنرى بعد قليل أن طبيعة يغدو قانونها القضاء على الحياة ذاتها، بذات الإحساس الذي وظيفته الخاصة هي أن يدفع إلى أمام نحو الحياة، ستقع في فنون التناقض مع ذاتها، ومن ثم لن تستمر كطبيعة. وهذه القاعدة لا يمكن إذن على أي نحو أن تشغل مكان قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي تتعارض مع المبدأ الأسمى لكل واجب(١١٦).

٢- وإنسان آخر يجد نفسه في حاجات ملحة إلى اقتراض المال. وهو يعلم تمام العلم أنه لا يستطيع الوفاء بالدين، ولكنه يرى جيدا أيضا أن أحدا لن يقرضه ما لم يرتبط ارتباطا قاطعا بأنه سيسدد ما اقترض في فترة محددة، وهو يرغب في قطع هذا العهد على نفسه، ولكن لديه أيضا وعيا بالتساؤل: أليس ممنوعا، أليس مما يتعارض مع الواجب التخلص من الأمر بمثل هذه الوسيلة؟ ولنفرض أنه اتخذ مع ذلك موقفه، فقاعدة فعله ستعني ما يلي: حين أعتقد أنني في حاجة إلى مال أقترضه، وأقطع على نفسي عهدا برده، مع أنني أعلم أنني لن أفعل ذلك قط. ومن الممكن إلى حد كبيراً، أن مبدأ حب الذات هذا أو المنفعة الشخصية يتواءم مع رفاهيتي المنتظرة، ولكن المسألة في اللحظة الراهنة هي أن أعلم ما إذا كان هذا المبدأ سليما.فأنا أحيل ما يقتضيه حب الذات إلى قانون كلي، وأضع السؤال التالي: ماذا يحدث إذا غدت قاعدتي قانونا كليا؟ وأرى على الفور أنها لا يمكن أن تصلح

---

(١١٦) إليك ما يبغي "كانط" قوله: من المستحيل تصور أمر في الطبيعة يكون قانونه قاعدة لإرادة تتحكم تحكما متعسفا في الاستعداد للحياة المغروس في كل منا، وتوجه هذا الاستعداد بمقتضى ملابسات عارضة وانطباعات ذاتية ضد الحياة ذاتها.

قانونا كليا للطبيعة وتتوافق مع ذاتها، ولكن يلزم ضرورة أن تتناقض. إذ التسليم كقانون كلى بأن كل إنسان يعتقد أنه بحاجة يمكنه أن يقطع على نفسه وعدا نظريا مع النية فى عدم الوفاء به، هذا التسليم هو بمثابة جعل الوعد مستحيلا على ما نستهدفه بهذه النية، هذا إلى أن شخصا ما لن يعتقد فى هذا الوعد. وسيسخر جميع الناس من حالات مماثلة، كما يسخرون من الأباطيل المختلفة(١١٧).

٣- وشخص ثالث يجد فى ذاته موهبة يمكن أن تجعل منه بفضل قدر من الثقافة، إنسانا نافعا من جوانب عديدة. ولكنه يجد نفسه فى ظروف مريحة، ويفضل أن يطلق لنفسه عنان التمتع على أن يتوسع فى استعداداته الطبيعية ويمضى بها نحو الكمال، ومع ذلك فهو يتساءل أيضا ما إذا كانت قاعدته، أعنى أن يهمل مواهبه الطبيعية، وهى التى تتفق فى ذاتها مع نزعته نحو التمتع، تتفق أيضا مع ما ندعوه الواجب. وهو يرى جيدا أن ليس ثمة شك فى أن طبيعة بمقتضى هذا القانون الكلى يمكن أن تبقى دائما، بينما يدع الإنسان (مثل ساكن جزيرة فى بحر الجنوب) موهبته يعلوها الصدأ ولا همَّ له إلا أن يدير

(١١٧) يسوق البعض كثيرا هذا المثال ليزعم أن صورية "كانط" لم يسعها أن تخصص الواجبات الجزئية إلا بتفاهتها بذاتها. والواقع، أنه يبدو هنا أن "كانط" يفسر لا أخلاقية الفعل لا بالتناقض الباطنى فى القاعدة المقامة بذاتها قانونا، بل بالتناقض الظاهر لنتائج الفعل مع مقصد الإرادة: فانعدام الثقة الذى يثيره على نفسه صاحب الوعد الباطل أليس هو العقوبة المستمدة من الإلزام بأن يظل الإنسان جادا دائما؟ - ولكن هذا التفسير الحرفى لفكرة "كانط"، لابد وأن يبعث على الريبة، إذا خطر لنا أن "كانط" ذكر عديدا من المرات أن المرء لا يجب أن يخلط بالفعل الأخلاقى، حتى ولو كان هذا الفعل يعرض نفس القسمات الخارجية، الفعل المستلهم من التنبؤ بالنتائج. وإليك بالأحرى، ما نعتقد أنه مسار التفكير فى هذا المثال: إن قاعدة الوعد الباطل لا يمكن أن تغدو قانونا للطبيعة، لأنها تتناقض مع ذاتها، فمن التناقض بالفعل، أن نريد وعودا هى حيث تعريفها تفترض أن يعتقد فى كلمتنا، ومع ذلك، فمن حيث المصلحة الشخصية، نريدها باطلة، أعنى مدمرة للاعتقاد فى كلمتنا. و"كانط" لم يستدع واقعة انعدام الثقة التى يثيرها الوعد الباطل إلا كتأييد خارجى لاستدلاله..

حياته نحو الفراغ،، واللذة، ونشر الجنس، وبكلمة واحدة نحو التمتع، ولكنه لا يستطيع ألبتة أن يريد لهذا أن يغدو قانونا كليا للطبيعة أو أن يكون مغروسا فينا بغريزة طبيعية. ذلك لأنه من حيث كونه كائنا عاقلا، فهو يريد بالضرورة أن تنمو فى جميع الملكات لأنها نافعة له، ولأنها أعطيت له لتحقيق جميع ضروب الغايات الممكنة(١١٧).

٤- وأخيراً شخص رابع، كل شيء عنده يسير على ما يرام. يجد أناسا غيره(يستطيع أن يمد لهم يد العون) يرزحون تحت وطأة مصاعب ضخمة، يستدل على النحو التالى: وما شأنى؟ ليكن كل امرئ سعيدا بما يرضى السماء أو سعيدا بعمله، فإننى لا أسلبه أدنى جزء مما لديه، بل أننى حتى لا أغبطه، بيد أننى لا أستسيغ أن أساهم على أى نحو فى سعادته أو أن أمد له يد العون فى حاجته ! فإذا أصبحت هذه الطريقة فى النظر قانونا كليا للطبيعة، فإن الجنس البشرى يمكن أن يبقى دون شك، وفى أفضل الظروف بالتأكيد، مما لو كان فى طرف لسان كل منا كلمات التعاطف والسماحة، بل وكانت لديه الحمية للممارسة هذه الفضائل حين يستدعى الحال ذلك ولكنه يخدع حين يستطيع، ويتجر فى حق الآخرين، أو ينتهكه فى جوانب أخرى(١١٨).

ولكن، وأن يكن من الممكن أن يبقى قانون كلى للطبيعة يتسق مع هذه القاعدة، فمن المستحيل مع ذلك أن تكون هناك إرادة فى أن يكون لمبدأ كهذا قيمة كقانون للطبيعة. ذلك لأن إرادة تتخذ هذا الموقف

---

(١١٧) إذا لم يكن فى الوسع للقاعدة التى بمقتضاها يؤثر الإنسان الفراغ على التثقيف، أن تقوم كقانون كلى، فلا يرجع ذلك لأنها قد تنطوى فى هذه الصورة، مثل القواعد التى ساقها "كانط" فى الأمثلة السابقة، على تناقض منطقى، بل لأنها ستتناقض مع فكرة إرادة، إذا تقيد تقييدا عسفيا حقها فى إقامة سياق للطبيعة يصدر عنها، يلزم أن تريد كل ما من شأنه أن يسهم فى مد حبل هذا السياق وملئه كما يمكن أن يقال.

(١١٨) "كانط" مثل كثيرين من الفلاسفة العقليين يرتاب من الفضائل التى تأتى بوجه خاص عن إغراء الشعور، والتى تنحو أهمال الفضائل التى يأمر بها العقل على الدقة مثل العدالة، أو الاستخفاف بها.

تتناقض مع ذاتها. ففي الوسع أن تقع رغم ذلك كله حالات عديدة يحتاج فيها هذا الإنسان لحب الآخرين وتعاطفهم، وحيث يجد نفسه محروما من كل أمل في الحصول على العون الذى يرومه من هذا القانون الصادر من إرادته الخاصة[١١٩].

تلكم بعض من كثير من الواجبات الحقيقية، أو على الأقل التى نعتبرها نحن كذلك، والمستخلصة[١٢٠]. من المبدأ الأوحد الذى ذكرناه، وهى تظهر واضحة أمام أعيننا. يجب أن يكون في وسعنا أن نريد لما هو قاعدة لفعلنا أن يغدو قانونا كليا. فذلك قانون Canon يتيح التقدير الأخلاقى لفعلنا عامة. فثمة أفعال طبيعتها على نحو يجعل قاعدتها لا يمكن حتى أن تتصور دون تناقض كقانون كلى للطبيعة، وهى أبعد ما تكون عن أن يكون فى وسع الإرادة أن تفرض وجوب أن تصبح كذلك. وثمة أفعال أخرى لا نجد فيها دون شك هذه الاستحالة الباطنية. ولكنها مع ذلك تكون بحيث يغدو مستحيلا أن نريد لقاعدتها أن ترتفع إلى مقام كلية قانون الطبيعة، وذلك لأن إرادة كهذه تتناقض مع ذاتها[١٢١]. ونحن نرى فى يسر أن قاعدة الحالات الأولى متعارضة مع الواجب الدقيق أو الصارم بينما قاعدة الحالات الثانية ليست متعارضة إلا مع الواجب بالمعنى الواسع. ومن ثم فكل الواجبات، فيما يختص بضرب الإلزام الذى تفرضه

---

(١١٩) هـ / أيضا، لا ينبغي تفسير فكرة "كانط" كما لو كان التفانى نحو الآخرين يلزم أ، يبرره الخشية من أن نجد ' د الآخرين الذين يشقون نزعة الأنانية التى تحركنا نحن. بل أن "كانط" ينبغى بالأحرى أن يقول إن سي ' للطبيعة يفترض بين الكائنات علاقات وضعية وموضوعية متبادلة، وبالتالى إذ تعتبر الإرادة ذاتها صاحبة سياق للطبيعة، لا يمكنها أن تريد للكائنات الإنسانية أن تظل بالأنانية معزولاً بعضها عن البعض الآخر وأن تتعامل كأغراب.

(١٢٠) آثرنا هنا الكلمة الألمانية Ableitung على كلمة Abtheilung المستخدمة فى طبعة أكاديمية برلين.

(١٢١) إن "القدرة على أن نريد" تفهم من ثم بمعنيين: تبعا لها تعبر الإمكانية عن الاتفاق المنطقى للقاعدة المقامة كقانون مع ذاتها، أو تعبر عن اتفاق القاعدة المقامة كقانون مع ماهية الإرادة التى هى تحقيق سياق للأشياء وضعى وكامل كلما أمكن ذلك، تحقيقا عمليا.

(لا موضوع الفعل الذى تحدده) تبدو من واقع هذه الأمثلة معتمدة اعتمـــادا بعيد المدى على نفس المبدأ الأوحد.

فإذا اتجه انتباهنا الآن إلى أنفسنا فى جميع الحالات التـــى نخـــرق فيها واجبا، فأننا نجد أننا لا نريد بحق أن تغدو قاعدتنا قانونا كليا. ذلك لأن هذا مستحيل علينا. إن القاعدة المقابلة هى التى تظل بالأحرى قانونا كليا، والأمر لا يعدو كوننا نسول لأنفسنا الحرية فى أن نتخذ استثناءًا لنا من هذه القاعدة (أو على الأقل فى هذه المرة) من أجل ميلنا.(١٢٣) وكنتيجة لـــذلك، إذا تأملنا الكل من وجهة نظر واحدة، أعنى وجهة نظر العقـــل، لوجـــدنا تناقضا فى إرادتنا الخاصة، بمعنى أننا نريد لمبدأ معين أن يغدو ضرورياً ضرورة موضوعية كقانون كلى، وأنه مع ذلك ليس له قيمـــة كليـــة مـــن الناحية الذاتية، وأنه يخضع للاستثناءات. ولكن لما كنا نتأمل فـــى لحظـــة فعلنا من وجهة نظر إرادة متسقة على أبعد مدى من العقل، ثم نتأمل بعـــد ذلك هذا الفعل ذاته أيضا من وجهة نظر إرادة خاضعة للميل، فليس ثمـــة تناقض بالفعل هنا، ولكن مقاومة من قبل الميل لأوامر العقل وهذا ما يجعل كلية المبدأ Universalitas تتحول إلى عمومية generalitas بـــسيطة، ويجب للمبدأ العملى للعقل أن يلتقى فى منتصف الطريق مع القاعدة. ومع أن هذا التراضى لا يمكن تبريره فى حكمنا الخالص حين يصدر هذا الحكم عن نزاهة، فإنه يدل مع ذلك على أننا نقر بالفعل بصحة الأمر المطلـــق، وأننا نسمح لأنفسنا (مع الاحترام الكامل له) ببعض استثناءات ليست بذات بال، فيما يبدو لنا، نقع تحت قسرها(١٢٤).

---

(١٢٣) أن نفعل فعلا سيئا، هو إذن عند "كانط" أن يريد المرء لنفسه شيئا يريد أن يكون كليا، فيضع ذاته موضع الاستثناء.

(١٢٤) الواقع، أننا بدلا من أن نكون على وعى بالتناقض القائم فى قاعدتنا التى رفعناها إلى مقام كلية القانون، نلوذ بالمغالطات، فنضعف كلية القانون الأخلاقى لكى نتيح له أن يتواءم فى هذه الحالة أو تلك، مع حكم قاعدتنا.

ومن هنا، فقد نجحنا على الأقل فى البرهنـــة علـــى أن الواجـــب تصور يلزم أن يكون له معنى، وأن يتضمن تشريعا حقيقيا لأفعالنا، هـــذا التشريع لا يمكن أن يعبر عنه إلا فى الأوامر المطلقة، لا فـــى الأوامـــر الشرطية بأى حال. وقد بسطنا فى عين الوقت بإفاضة وبوضوح، مضمون الأمر المطلق الذى يلزم أن يحتوى على مبدأ جميع الواجبـــات(إذا كـــان هناك واجبات بوجه عام) ولكنا لم نصل بعد إلى أن نبرهن برهنة أوليـــة على أن أمرا من هذا القبيل يوجد بالفعل، وأن ثمة قانوناً عملياً يحكم ذاتـــه حكما مطلقا دون ما دافع وأن طاعة هذا القانون هى الواجب(١٢٤).

وإذا أخذ الإنسان على عاتقه أن ينهض بهذا العمل على خير وجه، فمن بالغ الأهمية أن يضع فى اعتباره ما يلى: لا ينبغى ألبتـــة أن يـــضع الإنسان فى ذهنه رغبة اشتقاق الحقيقة من مبدأ التكوين الخالص للطبيعـــة البشرية(١٢٥). ذلك لأن الواجب ينبغى أن يكون ضرورة عملية للفعل غير مشروطة بشرط، وينبغى من ثم أن يكون صالحا لجميع الكائنات العاقلـــة (وهى وحدها التى يمكن أن يطبق عليها أمر تطبيقا مطلقا) وبهذا الاعتبار وحده تكون كذلك قانونا لكل إرادة إنسانية. على العكس من ذلك، كل مـــا هو مشتق من الاستعداد الطبيعى الخاص بالإنسانية، وما هو مـــشتق مـــن بعض المشاعر وبعض الميول، بل وأيضا إذا كان ذلك ممكننا، من اتجـــاه خاص بالعقل البشرى، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مـــساريا لإرادة كـــل كائن عاقل، كل هذا يمكن أن يزودنا على خير وجه بقاعـــدة نـــستخدمها، ولكنه لا يزودنا بقانون، بمبدأ ذاتى يمكننا بمقتضاه أن نعمل بنزعة، بميل،

---

(١٢٤) نرى بوجه خاص هنا، هذا الخلط، الذى بيناه من قبل، بين مهمتين مختلفتين يسعى نحوهما "كانط" فى هذا القسم من مؤلفه: بيان كيف يمكن تطبيق الأمر المطلق (ميتافيزيقا الأخلاق)، التمهيد لحل المشكلة النهائية، وهى معرفة ما يكون الأمر المطلق ممكنا (النقد).

(١٢٥) هذا تحذير جديد من "كانط" من خطر إقحام الأنثروبولوجيا فى إقامة أو تبرير مبدأ الأخلاق. فالقانون الأخلاقى ليس قانونا للإرادة الإنسانية إلا لأنه قانون لكل كائن عاقل بوجه عام.

لا بمبدأ موضوعي يمكن أن يكون لدينا طبقا له سياق العمل، بينما تغدو جميع نزعاتنا، وميولنا واستعدادات طبيعتنا، منافية له. ويبلغ هذا من الصدق حدا يبدو معه التسامي والكبرياء الكامنان في الأمر الذي يعبر عنه واجب ما، مواجهين لعون أقل، ومقاومة أكبر من جانب العلل الذاتية، دون أن تضعف هذه الملابسة أدنى إضعاف القسر الذي يفرضه القانون، أو تنتزع شيئا ما من صحته.

هنا نرى الفلسفة تقع في ورطة : فيجب أن تتخذ موقفا حازما دون أن يكون لها لا في السماء ولا على الأرض، ما تتعلق به أو تستند إليه[١٢٦]. ينبغي للفلسفة هنا أن تفصح عن نقائها بأن تكون مبشرة بالقوانين التي توحي إليها بها حاسة فطرية أو – لا أدري – طبيعة ما تعتبر ذاتها حامية لها. فهذه القوانين الأخيرة هي في مجموعها خير لا ريب من لا شيء، ولكنها مع ذلك لا يمكنها أبدا أن تزودنا بمبادئ كتلك التي يزودنا بها العقل، والتي يجب أن يكون لها أصل أولي على التمام، وأن تستمد في عين الوقت من هذا سلطاتها الآمرة، غير منتظرة شيئا من ميل الإنسان، ومنتظرة كل شيء من علو شأو القانون وما يلزم له من احترام، أولى في الحالة المضادة لذلك، تدين الإنسان باحتقاره لذاته وباستعارة الهلع في داخل نفسه .

وإذن فكل عنصر تجريبي لا يكون فقط غير صالح لأن يكون ملحقا بمبدأ الأخلاقية، ولكن أيضا وفي أعلى درجة، يضر بنقاء الأخلاق. فالقيمة الخالصة في هذا الصدد للإرادة الخيرة خيرا مطلقا، وهي قيمة أسمى من كل قيمة بما لا يقارن، تتلخص بدقة فيما يلي: وهو أن مبدأ

(١٢٦) الفلسفة الأخلاقية كما يفهمها "كانط"، لا يمكن أن تستند إلى معرفة بموضوعات أعلى من الموضوعات المحسوسة،وهي معرفة مستحيلة علينا، ولا إلى معطيات التجربة المتنوعة والعارضة. وإنما لا يمكنها أن تتأسس إلا على نقد، مهمته استكشاف القدرة العملية للعقل في منبعها.

الفعل مستقل عن جميع المؤثرات التى تمارسها مبادئ عرضية، وهى المبادئ الوحيدة التى يمكن أن تزودنا بها التجربة. وإزاء هذا الضعف أو حتى هذه الطريقة المنحطة فى النظر، التي تجعل المرء يبحث عن المبدأ الأخلاقي بين الدوافع والقوانين التجريبية، لا يكاد الإنسان يلقى بالاً للتحذيرات، إذ يركن العقل مجهدا إلى هذه الوسادة، تراوده فى حلمه أوهام عذاب (وهى تجعله مع هذا يعانق سحابة بدلا من أن يعانق جينون "إلهة الزواج") ويستبدل بالأخلاقية مسخاً مؤلفاً من التوافق المصطنع بين أعضاء من أصل مختلف، وهو يشبه كل ما يود المرء أن يجده فيه، اللهم إلا الفضيلة فى نظر من تأملها مرة فى صورتها(*) الحقيقية.

فالمسألة إذن هى على ما يلى: هل يعد قانونا ضروريا لجميع الكائنات العاقلة، الحكم على أفعالهم دائما بمقتضى قواعد يمكنهم أن يرغبوا بأنفسهم أن تكون بمثابة قوانين كلية؟ إذا كان هذا القانون على هذا النحو، فإنه يجب أن يرتبط قبل كل شيء (ارتباطا أوليا تماما) بتصور إرادة كائن عاقل بوجه عام. ولكن ينبغي، لاكتشاف هذه الرابطة، أن نخطو خطوة إلى أمام – وهذا ما قد ينفر منه المرء أشد نفور – أعنى نحو الميتافيزيقا، وأن يكن هذا فى مجال من مجالاتها متميز من الفلسفة التأملية أعنى في ميتافيزيقا الأخلاق(١٢٧). ففى فلسفة عملية حيث يقتضي الأمر لا وضع مبادئ لما يحدث بل قوانين لما ينبغي أن يحدث، حتى وأن كان هذا لن يحدث أبدا، أعنى بذلك قوانين موضوعية عملية، فليس علينا فى

(*) (إن النظر إلى الفضيلة فى صورتها الحقيقية، ليس شيئا آخر غير بسط الأخلاقية خالصة من كل مزج لعنصر حسي، ومجردة من كل تزيين كاذب تخلعه عليها جاذبية المكافأة أو حب الذات. فكم تلقى الفضيلة فى الظلام بكل ما يبدو مستهويا للميول، وهذا ما يمكن لكل منا أن يدركه فى يسر بأبسط مجهود من عقله، على أن يكون هذا العقل لم يفسد بالقدر الذى يجعله عاجزا عن التجريد.

(١٢٧) إن مهمة ميتافيزيقا الأخلاق تبدو هنا واحدة سواء بسواء، على الأقل بقدر معين، مع مهمة نقد العقل الخالص العملي.

هذا أن نبحث عن الأسباب التي تجعل شيئاً يلذ أو يؤلم، عن الخصائص التى تتميز بفضلها لذة الإحساس البسيط من الذوق، وعن مسألة معرفة ما إذا كان الذوق يتميز من إشباع كلى للعقل، وأن نتساءل عن السند الذى يستند إليه إحساس اللذة وإحساس الألم، وكيف تنشأ من هذا الإحساس، الرغبات والميول، وكيف تنشأ القواعد من الرغبات والميول بفضل تعاون العقل: ذلك أن كل هذا يشكل جزءا من نظرية تجريبية للنفس(١٢٨). التى يلزم أن تشكل الجزء الثانى من نظرية للطبيعة، إذا ما اعتبرنا هذه كفلسفة للطبيعة، من حيث كونها مؤسسة على قوانين تجريبية. ولكن الأمر هنا يختص بقانون عملي موضوعى، يأتى تبعا لصلة الإرادة بذاتها، من حيث أنها تتحدد فحسب بالعقل. فى هذه الحالة، كل ماله علاقة بكل ما هو تجريبي يلغى ذاته بذاته، وذلك لأنه لو كان العقل بذاته يحدد السلوك (وهذا بالضبط ما نحن الآن بصدد البحث فى إمكانيته) فيلزم أن يفعل ذلك بالضرورة بطريقة أولية.

وتتصور الإرادة كملكة تقرر بذاتها العمل بما يتسق مع تمثل بعض القوانين. ومثل هذه الملكة لا يمكن أن نجدها إلا فى الكائنات العاقلة. ومن هنا فإن ما يكون للإرادة بمثابة مبدأ موضوعى لتتخذ قرارها بذاتها، لهو الغاية، فإذا كان العقل وحده هو الذى يضع هذه الغاية، فإنها يجب أن تضع أيضا لجميع الكائنات العاقلة على حد سواء(١٢٩).

---

(١٢٨) هذا العلم التجريبى للنفس، هو الانثروبولوجيا، الذى رأينا من قبل مكانه ومداه.

(١٢٩) الإرادة هى عند كانط كما سبق أن رأينا، ملكة العمل بفضل تمثل قواعد، وهى كذلك ملكة العمل من أجل غايات. فمن المشروع إذن أن نحلل تصور الإرادة الخالص من جانب الغاية تحليلنا له من جانب القاعدة. ولما كان الامر ينصب على تحديد ما تنطوى عليه إرادة كائن عاقل يخضع للواجب، فينبغى تصور الغاية هنا تصورا مستقلا عن جميع الدوافع الذاتية كما ينبغى أن تتوافق الغاية مع القانون العملى الموضوعى. وكما أن القاعدة إرادة خالصة قيمة قانون كلى، فغاية إرادة خالصة هى كما سيقول "كانط" فيما بعد، غاية فى ذاتها.

وعلى العكس، أن ما يشمل ببساطة مبدأ إمكانية الفعل، ونتيجته هى الغاية، يسمى الوسيلة. فالمبدأ الذاتى للرغبة هو الدافع والمبدأ الموضوعى لفعل الإرادة هو الباعث، ومن هنا الاختلاف بين الغايات الذاتية التى تتأسس على دوافع، وبين الغايات الموضوعية التى ترجع إلى بواعث تصلح لكل كائن عاقل. وتكون المبادئ العملية مبادئ صورية، حين تتجرد من جميع الغايات الذاتية، وتكون على العكس، مادية حين تفترض غايات من هذا الضرب، حين تفترض بالتالى بعض الدوافع. فالغايات التى يتوخاها كائن عاقل برغبته، كمعلولات لفعله (الغايات المادية) ليست جميعها إلا غايات نسبية، إذ أن علاقتها فحسب بالطبيعة الخاصة بملكة الرغبة عند الذات هى التى تهبها القيمة التى لها، وهذه القيمة لا يمكنها بدورها أن تزودنا بمبادئ كلية لجميع الكائنات العاقلة، ولا بمبادئ ضرورية لكل إرادة فعل، وصالحة له، أعنى قوانين عملية. وهذا هو السبب الذى من أجله لا تضع هذه الغايات النسبية كلها إلا أوامر شرطية.

ولكن لنفرض أن ثمة شيئاً لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة، شيئاً، يمكن من حيث كونه غاية فى ذاته أن يكون مبدأ لقوانين محددة، فحينئذ فى هذا وحده يوجد مبدأ أمر ممكن أعنى مبدأ قانون عملى.

فإذا قلت : الإنسان، وبوجه عام كل كائن عاقل، يوجد كغاية فى ذاته، ولا يوجد كمجرد وسيلة يمكن أن تستخدمها هذه الإرادة أو تلك على هواها، ففى جميع هذه الأفعال، كما فى جميع الأفعال التى تختص به ذاته، كما فى تلك التى تختص بالكائنات العاقلة الأخرى، يجب دائما أن يعتبر كغاية فى عين الوقت. أن جميع موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة، ذلك لأنه لو كانت الميول والحاجات المشتقة منها غير موجودة لكان موضوعها بدون قيمة. ولكن الميول ذاتها، كمصادر للحاجة، لها قدر

قليل من قيمة مطلقة تخولها حق الرغبة فيها لذاتها، وأفضل من ذلـك أن كل كائن عاقل يلزم أن تكون أمنيته الكلية التحرر التام منها(١٣٠).

ومن هنا فقيمة جميع الموضوعات التى نحصلها بفعلنا هى دائمـاً قيمة شرطية. فالموجودات التى يعتمد وجودها، والحـق يقـال، لا علـى إرادتنا، بل على الطبيعة، ليس لها مع ذلك، ما دامـت هـى موجـودات محرومة من العقل، إلا قيمة نسبية، قيمة الوسائل، وهذا هو السبب الـذى من أجله يدعوها المرء أشياء، بينما الموجودات العاقلة تدعى أشخاصـا، ذلك لأن طبيعتها تدل عليها من قبل كغايات، فى ذاتهـا، أعنـى كـشىء لا يمكن استخدامه ببساطة كوسيلة، شىء يحد بالتالى من حرية الفعل، تبدو لنا سليمة (وهى موضوع لاحترامنا)(١٣١). تلكم ليست مجرد غايات ذاتية، لوجودها من حيث هو معلول لفعلنا قيمة لنا، بل هى غايات موضـوعية، أعنى أشياء وجودها غاية فى ذاته، بل وغاية تكون بحيـث لا يمكـن أن نستبدل بها أية غاية أخرى. ويلزم أن تقوم الغايات الموضوعية بخـدمتها كمجرد وسائل فقط. بدون هذا لن يكون فى وسع المرء بالفعل، أن يجد أبدا شيئا له قيمة مطلقة. ولكن لو كانت كل قيمة شرطية، وبالتالى عرضـية، لكان من المستحيل تماماً أن نجد للعقل مبدأ علميا أسمى.

وعلى ذلك، فإذا كان لابد له من مبدأ عملى أسمى، وبالنظر إلـى الإرادة الإنسانية أمر مطلق، فإن هذا المبدأ يلزم أن يكون بحيـث يكـون بالضرورة، عند تمثل ما هو غاية فى ذاته، غاية لكل إنسان، فهو يـشكل مبدأ موضوعيا للإرادة، ويمكن بالتالى أن يكون بمثابة قانون عملى كلـى.

---

(١٣٠) هنا صيغة من صيغ "كانط" التى تفصح غاية الإفصاح عن صرامته.

(١٣١) الكائن العاقل يتقمص عمليا العقل، ولا يجب – كما لا يجب للعقل – أن يكون لاحقا بشرط خارجى. وهو بهذه الصفة شخص. ونحن نرى بهذا إلى أية نقطة يتميز الشخص من كل ما يشكل تحت اسم الحاجات والميول فرديتنا البسيطة.

وإليك أساس هذا المبدأ : توجد الطبيعة العاقلة كغاية فى ذاتها. وعلى ذلك فالإنسان، يتمثل بالضرورة، وجوده الخالص، وذلك ما يكون بهذا المعنى مبدأ ذاتيا للأفعال الإنسانية. ولكن كل كائن آخر عاقل يتمثل بالمثل وجوده، كنتيجة لنفس المبدأ العقلى الذى يصلح أيضاً لى(*).

فهو إذن وفى نفس الوقت مبدأ موضوعى يلزم أن يكون فى المستطاع أن نستنبط منه جميع قوانين الإرادة، كمبدأ عملى أسمى. ويغدو الأمر العملى من ثم لى النحو الآتى : افعل على نحو تعامل معه الإنسانية فى شخصك كما فى شخص غيرك، كغاية دائما وفى نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة ألبتة. (١٣٣)

(*) (هذه القضية أقدمها هنا كمسلمة. ويجد القارئ الأسباب الداعية إل ذلك فى القسم الأخير من هذا الكتاب(١٣٢).

(١٣٢) هذه القضية ستؤسس بصفة رئيسية على ما يأتى : أن الكائنات العاقلة تشكل بعقلها جزءا من العالم المعقول.

(١٣٣) يغفل البعض فى كثير من الأحيان حين يترجم أو حين يستشهد بهذه الصيغة الكلمات "ببساطة" و"فى نفس الوقت" ومع ذلك فلهذه الكلمات معناها. فكانط لا يبغى بالفعل أن يقول أن الإنسان لا ينبغى ألبتة أن يوضع أو أن يضع فنسه فى خدمة بعض الميول وبعض الحاجات، فهو يريد أن يقول أن الإنسان فى كل نشاط لشخصه، عليه الواجب وله الحق فى أن يظل حرا، فسواء استخدم أو استخدم، فينبغى أن يكون ذلك دون أن يستعبد، أو تكون هناك محاول لاستعباده.

وكثيراً ما لام البعض "كانط" على أنه قد قدم بهذه الصيغة الطبيعية الإنسانية كمادة، أو أيضاً كمبدأ مستتر للأمر المطلق : وبهذا يكون "كانط" قد فاته تماما الصورية الدقيقة التى التزم بها التزاما منهجيا. ولكن هذا اللوم لن يكون له أساس إلا إذا لم يدخل المرء فى اعتباره أن تطور فكر "كانط" يخضع هنا لانشغالين متنافيين فى صميمهما، أحدهما يدفع "كانط" إلى بيان كيف يمكن للإنسان أن يستنبط مجموعة الواجبات من الأمر المطلق والآخر يدفعه للبحث عن عناصر لحل مشكلة مشروعية الأمن المطلق. ومن وجهة النظر الأخيرة هذه ينبغى أن نحتفظ بصفة جوهرية من تعاقب أفكاره بالتالى : كل إرادة تعمل من أجل غاية، وغاية إرادة خالصة لا يمكن أن تكون غاية ذاتية، بل غاية موضوعية، غاية فى ذاتها. والكائن العاقل بعقله غاية فى ذاته، وينبغى بالتالى أن يعامل من حيث هو كذلك، لا كمجرد وسيلة. ويعرض فكر "كانط" على هذا النحو، نجده يعمل بتصورات خالصة، ويتجه من هذا الطريق نحو تصور الاكتفاء الذاتى الذى يتيح له أن يلمس الأسباب التى تؤسس إمكانية الأمر المطلق. ولكن من وجهة النظر الأخرى، وهى وجهة نظر ميتافيزيقا الأخلاق، من المسموح به ومما لا غنى عنه فى آن واحد البحث فى الطبيعة الإنسانية عن الموضوع الذى نطبق عله المبدأ الأخلاقى، ولما كانت الإنسانية هى الصورة التى تعطى لنا فى كنفها الطبيعية العاقلة، فقد خول لنا أن نقول : أفعل على نحو تعامل الإنسانية .. إلخ – ولنلاحظ كسند لهذا التفسير أن "نقد العقل العملى" الذى ينبغى بالطبع أن يسير بقدر أكبر من الصرامة مادام لا يبغى أن يكون إلا تمهيدا لميتافيزيقا الأخلاق، ولا يحتوى حتى باختصار هذه

لنقف عند الأمثلة السالفة :

ففى **المقام الأول**، وبمقتضى تصور الواجب الضرورى قبل الذات، يسائل الشخص الذى ينوى الانتحار نفسه ما إذا كان من الممكن لفعله أن يتفق مع فكرة الإنسانية كغاية. فإذا كان يهلك نفسه بنفسه ليفلت من موقف مؤلم، فهو يستخدم الشخص كوسيلة فقط قصد بها الاحتفاظ بموقف محتمل حتى نهاية الحياة. ولكن الإنسان ليس شيئا، وليس بالتالى موضوعا يمكن أن نعامله كمجرد وسيلة، بل يجب أن يعتبر دائما فى جميع أفعاله كغاية فى ذاتها[١٣٥] ومن هنا فليس فى وسعى أن أتصرف فى الإنسان المتمثل فى شخصى، سواء بجدعه أو بالإضرار به أو بقتله. (ينبغى لى أن أغفل ههنا تحديد هذا المبدأ تحديدا أدق، كما ينبغى ذلك لتجنب كل ازدراء فى حالة ما إذا كان الأمر مثلا يختص بتسليمى ببتر أطرافى لإنقاذى، بالمخاطرة بحياتى للاحتفاظ بها، فهذا التحديد ينتمى للأخلاق بالمعنى الصحيح).

وفى **المقام الثانى**، فيما يختص بالواجب الضرورى، أو بالإلزام الصارم قبل الآخرين، كل من لديه النية لأن يعد الآخرين وعدا كاذبا سيدرك فى الحال أنه يروم أن يستخدم الإنسان الآخر كوسيلة فحسب. دون أن يحتوى هذا الأخير فى نفس الوقت الغاية فى ذاته. ذلك لأن الشخص الذى أروم بهذا الوعد أن استخدمه لأغراضى لا يمكنه إطلاقا أن يشايع طريقتى هذه نحوه، ويحوى هكذا بذاته الغاية من هذا الفعل. هذا الانتهاك

الميتافيزيقا، أقول نلاحظ أن نقد العقل العملى لا يستخدم إلا عرضا فكرة الإنسانية كغاية فى ذاتها، وعلى كل حال لا يستخدمها لتحديد المبدأ الأخلاقى، بينما ميتافيزيقا الأخلاق، التى يلزم أن تبسط بوجه خاص تطبيقات هذا المبدأ، تستخدم هذه الفكرة على نطاق واسع.

(١٣٥) فى ميتافيزيقا الأخلاق (نظرية الفضيلة، نظرية مبدئية ١، ٤) يفسر "كانط" كيف أن الكائن نفسه يمكن أن يكون ملزما وملزما. ويستدعى لهذا التمييز بين الموجود الحسى والموجود العقلى فينا: فالالتزام نحو أنفسنا، هو الالتزام نحو الموجود العقلى، نحو الإنسانية فى شخصنا. فإذا كان الانتحار محرما، فذلك لأن يقضى قضاء مبرما على شروط تحقيق الأخلاقية (نفس المصدر، ٦).

لمبدأ الإنسانية، فى الناس الآخرين، يقع بوضوح أكبر تحت الأنظار حين نسوق أمثلة الاعتداءات على حرية الآخرين أو ملكيتهم. إذ هنالك يظهر بجلاء أن من ينتهك حقوق الناس تنطوى نيته على أن يستخدم شخص الآخرين كوسيلة فحسب، دون ما اعتبار أن الآخرين، من حيث كونهم كائنات عاقلة، يجب تقديرهم فى نفس الوقت كغايات، أى ككائنات يجب أن يكون فى مستطاعها أن تمتلك فى ذواتها غاية هذا الفعل ذاته(*).

وفى **المقام الثالث** فيما يختص بالواجب العارض (الذى يبتغى الجزاء) قبل الذات، ليس يكفى ألا يناقض الفعل الإنسانية فى شخصنا، كغاية فى ذاته، بل ينبغى أيضاً أن يأتى الفعل متفقا مع هذه الغاية. فثمة فى الإنسانية استعدادات نحو كمال أعظم، تشكل جزءا من غاية الطبيعة بصدد الإنسانية فى الذاتى التى هى نحن، فإهمال هذه الاستعدادات، قد يمكن أن يكون على الدقة متوافقاً مع المحافظة على الإنسانية كغاية فى ذاتها، لا مع إنجاز هذه الغاية.

وفى **المقام الرابع** بصدد الواجب الذى نؤديه نحو الغير مبتغين الجزاء نجد أن الغاية الطبيعية التى لدى جميع الناس، هى سعادتهم الخالصة. والإنسانية يمكن، على التأكيد، أن تستمر، حتى ولو لم يسهم أحد فى سعادة الآخرين، بامتناعه فحسب عن إيذائهم إيذاء مقصودا، ولكن لن يكون هذا مع ذلك إلا اتفاقا سلبيا، لا إيجابياً، مع الإنسانية كغاية فى ذاتها، إن لم يتوخ كل واحد أيضاً أن يشجع غايات الآخرين، قدر مستطاعة. إذ،

(*) (لا ينبغى للقارئ هنا أن يظن أن الصيغة المبتذلة quod libi non vis fieri "مالا تبغى أن يحدث لك" يمكن أن تصلح هنا كقاعدة أو مبدأ. ذلك لأنها مستنبطة فقط من المبدأ الذى وضعناه، وكذلك مع قيود متعددة، فهى لا يمكن أن تكون قانونا كليا، ذلك لأنها لا تضم مبدأ الواجبات قبل الذات، كما أنها لا تضم مبدأ واجبات الإحسان نحو الآخرين (فهناك كثير من الناس يقبلون راضين ألا يكون الغير ملزمين بفعل الخير لهم، على ألا يلتزموا هم من جانبهم بفعل الخير لهؤلاء). وهى أخيرا لا تضم مبدأ الواجبات ذات الإلزام الصارم للناس بعضهم قبل الآخر، ذلك لأن المجرم يمكنه، تبعا لهذا المبدأ أن يبنى حجته ضد القاضى الذى يعاقبه .. إلخ).

إذا كان الموضوع غاية فى ذاته، فيلزم أن تكون هذه الغايات – كى يولد هذا التمثل عندى كل مفعوله – هى غاياتى أيضاً بقدر الإمكان.

هذا المبدأ الذى بمقتضاه تعتبر الإنسانية وكل طبيعة عاقلة بوجه عام غايات فى ذاتها (وهذا شرط أسمى يحد حرية الأفعال عند كل إنسان)[١٣٦] ليس مستعارا من التجربة، أولا بسبب كليته، لأنه ينبسط على جميع الكائنات العاقلة بوجه عام، فليس ثمة تجربة تكفى لتحديده، وثانيا لأن الإنسانية متمثلة فى هذا المبدأ، لا كغاية للناس (غاية ذاتية) أعنى موضوعا يجعل منه المرء فى الواقع غاية على هواه، ولكن كغاية موضوعية يجب – أيا كانت الغايات التى تتغياها – أن تشكل من حيث كونها قانونا، الشرط الأسمى المقيد لجميع الغايات الذاتية. وذلك لأن مبدأ كل تشريع عملى يكمن موضوعيا فى القاعدة فى صورة الكلية، التى تجعله قادرا (تبعا للمبدأ لأول) على أن يكون قانونا (بحيث يمكن للمرء أن يقول أنه قانون للطبيعة) بينما يكمن ذاتيا فى الغاية، أو فى موضوع جميع الغايات، هو كل كائن عاقل، كغاية فى ذاته (تبعا للمبدأ الثانى)[١٣٧]، ومن هنا ينتج الآن المبدأ الثالث العملى للإرادة، كشرط اسمى لاتفاقه مع العقل العملى الكلى، أعنى، فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعا كليا[١٣٨].

---

(١٣٦) هذا المبدأ عن الإنسانية غاية فى ذاتها، حتى لو دفعنا به كما يبغى "كانط" إلى حد تبرير واجبات الكرم، لن يظل فى معناه الخالص مبدأ مقيداً بوجه خاص. فهو يبرز بخاصة الإلزام بعدم انتهاك الاحترام المكفول للشخص الإنسانى، بتاتا تحت أى عذر من الأعذار. وهو يسهم فى إعطاء أخلاق "كانط" هذا الطابع "القانونى" الذى يلومه البعض عليه باعتباره قيدا يحول دون التطور التلقائى لمشاعر التعاطف، ودون التوسع الطبيعى للحياة، بينما يمتدحه البعض كإشباع للضرورة العقلية التى تقضى بأن ينحنى الحب الأعمى الطاغية فى مبدئه أمام العدالة، أمام الاعتراف التام بكبرياء الأشخاص على قدم المساواة.

(١٣٧) ليس ثمة إلا واحد يمكنه أن يكون غاية فى ذاته، كائن قادر على أن يتمثل بفعله جميع الغايات الممكنة، وقادر بالتالى على أن يتمثلها متفقة مع القانون.

(١٣٨) هذا المبدأ الجديد يلخص ويجمع معاً مبدأين متقدمين : مادام الكائن العاقل يلزم أن يتصور كغاية فى ذاته، فلن يمكنه أن يكون وسيلة بسيطة أو أداة بسيطة فى خدمة قانون يفرض عليه من الخارج.

وتبعاً لهذا المبدأ تنحى جانبا جميع القواعد التى تتفق مع التشريع الكلى الخاص بالإرادة. فالإرادة ليست إذن خاضعة ببساطة للقانون، ولكنها، خاضعة له على نحو يجب معه أن تعتبر أيضاً كما لو كانت تضع هى نفسها القانون. وكما لو لم تكن قبل كل شيء خاضعة له (يمكن أن تعتبر بذاتها منتجة القانون) إلا لهذا السبب.

إن الأوامر، طبقاً لنوع الصيغ التى بسطناها آنفا، سواء منها ما يتطلب أن تأتى الأفعال متوافقة مع قوانين كلية كما لو كانت فى سياق الطبيعة، أو ما يروم أن يكون للكائنات العاقلة الامتياز الكلى للغايات فى ذاتها، تستبعد دون شك بما لها من سلطة سائدة كل تدخل لمصلحة أيا كانت فى صورة دافع، لأنها تتمثل أوامر مطلقة. ولكننا لا نسلم بكونها مطلقة إلا لأنه ينبغى التسليم بها كذلك، إذا شئنا شرح تصور الواجب. ولكن إذا كان هنالك قضايا عملية تأمر أمرا مطلقا، فإن هذه حقيقة لا يمكن أن تثبت من البداية بل ليس ممكنا أيضا إثباتها، فى هذا القسم من بحثنا. وثمة مع ذلك شيء آخر لا يمكن إثباته بالمثل : ألا وهو أن التخلص من كل مصلحة فى الفعل الإرادى الصادر عن الواجب، معتبرا كطابع نوعى يميز الأمر المطلق من الأمر الشرطى، قد أشير إليه فى عين الوقت فى نفس الأمر، بواسطة تحديد ملازم له، وهو ما يأتى الآن فى هذه الصيغة الثالثة للمبدأ، أعنى فى فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعا كليا(١٣٩).

فيجب إذن اعتباره بإرادته صاحب القانون الذى يطيعه. هذا المبدأ الذى سيعطيه "كانط" اسم مبدأ اكتفاء الإرادة الذاتى، يجعلنا نلمس، كما سنرى، الحل القاطع للمشكلة الأخلاقية – وهو يبدو كتطبيق للفكرة التى أيدها روسو من أجل النظام الاجتماعى "طاعة القانون الذى يعينه الإنسان لنفسه هى الحرية". (العقد الاجتماعى، أ، فصل ٨) أقول تطبيق هذه الفكرة على سياق الأخلاقية.

(١٣٩) نحن نرى بهذا كيف أن هذه الصيغة الثالثة تتمم عمل التحليل الذى إذ يبدأ من تصور الواجب، يلزم أن ينتهى إلى اكتشاف الأسباب التى بمنهج آخر تؤسس إمكانيته. والواقع أن الصعوبة التى يثيرها تفسير الأمر المطلق، تأتى من أننا يجب أن نطيع القانون لا لشيء إلا لأنه القانون وبدافع الاحترام له. هذه

ذلك، لأننا لو تصورنا إرادة كهذه، وثمة إمكانية أن تكون إرادة خاضعة للقوانين مرتبطة أيضاً بهذه القوانين بمصلحة ما، فمن المستحيل أن تعتمد إرادة هي فى ذاتها صاحبة سيادة تشريعية، بهذا المعنى، على مصلحة أيا كانت(١٤٠)! ذلك لأن إرادة معتمدة على هذا النحو قد تحتاج هى نفسها أيضاً لقانون آخر، يأتى لكبح جماح مصلحة حب الذات فيها بشرط أن يكون أهلاً لاعتباره قانونا كليا.

ومن هنا فالمبدأ الذى بمقتضاه تلوح كل إرادة إنسانية كإرادة تضع بجميع قواعدها تشريعا كليا(*) لو جلبت معها فقط البرهان على سلامتها، يلائم ملاءمة كاملة الأمر المطلق، من حيث كونه بسبب فكرة التشريع الكلى على الدقة، ليس مؤسسا على أية مصلحة، ومن ثم فهو بين جميع الأوامر الممكنة، فى وسعه وحده أن يكون غير مشروط، أو أفضل من هذا أيضاً، لو أدرنا وجه القضية، لو كان ثمة أمر مطلق (أعنى قانونا لإرادة كائن عاقل) فليس فى وسعه إلا أن يأمر بالعمل دائماً بفضل ما تمليه الإرادة، التى من الممكن فى عين الوقت أن تأخذ نفسها كموضوع من حيث كونها مشرعة كلية، ذلك لأنه فى هذه الحالة فقط يكون المبدأ

الصعوبة لا توجد فيما يختص بالأوامر الشرطية. إذ فى هذه الأوامر يكون الباعث على طاعتنا مصلحة معينة تتفاوت قدرتنا على تحديدها، ولكنها واقعة دائماً وفعالة. هنا كل مصلحة تطرح جانبا، على الأقل كل مصلحة حسية، ومع ذلك ينبغى لكى نعقد عزمنا، أن تكون لنا مصلحة بطريقة ما فى القانون. ولكن هذه مصلحة من سياق آخر، عقلية خالصة، توجد دون منازع – وتفسر الآن، مادام يبدو أننا ككائنات عاقلة فنحن واضعو القانون الذى يجب أن نخضع له من حيث كوننا كائنات عاقلة وحسية فى آن واحد. وفضلاً عن هذا، فإن تصور اكتفاء الإرادة يضعنا وجها لوجه أمام تصور الحرية، الذى تتجلى فيه القوة العملية للعقل، والذى يمكنه وحده، كما سترى، أن يؤسس تأسيساً حاسماً إمكانية الأمر المطلق.

(١٤٠) معنى هذا هنا، مصلحة تحددها الميول الحسية. مصلحة ترتبط بموضوع الفعل، بدلاً من ارتباطها فقط بصورة الفعل وقانونه.

(*) (يمكن أن أستغنى هنا عن سوق أمثلة لشرح هذا المبدأ، ذلك لأن الأمثلة التى أوضحت من قبل الأمر المطلق وصيغه يمكن أن تؤدى الغرض عينه).

العملى غير مشروط شأنه شأن الأمر الذى نطيعه، فليس هنالك فى الواقع على الإطلاق أية مصلحة يمكن أن يتأسس عليها.

والآن ليس أبلغ فى الدهشة أن نلقى نظرة إلى الوراء على جميع المحاولات التى كان فى الوسع القيام بها لاكتشاف مبدأ الأخلاقية، والتى كان لابد لها جميعاً أن تبوء بالفشل(١٤٠). فنحن قد رأينا الإنسان مربوطا بواجبه إلى قوانين، ولكننا لم يخطر ببالنا أنه ليس خاضعا إلا لتشريعه الخاص، وأن هذا التشريع كلى، وأنه ليس ملزما بالعمل إلا طبقاً لإرادته الخاصة، ولكن إرادته التى تضع بحكم غاية الطبيعة تشريعاً كلياً. وذلك، لو لم نتصوره إلا خاضعاً لقانون (أيا كان) فإن هذا القانون يتضمن بالضرورة فى ذاته مصلحة فى شكل ترغيب أو قسر. وذلك لأنه ليس مشتقاً كقانون من إرادته، وإرادته تكون مدفوعة طبقاً للقانون، بشىء آخر للعمل على نحو معين. هذه النتيجة التى لا مفر منها من أى جانب هى التى جعلت كل جهد من أجل الحصول على مبدأ أسمى للواجب يضيع هباء. ذلك لأننا لم نكتشف البتة الواجب، بل ضرورة العمل لمصلحة معينة. وسواء أكانت هذه المصلحة مصلحة شخصية أو مصلحة غريبة، فإن الأمر تبعا لذلك يكتسى بالضرورة بطابع شرطى ولا يمكن على أى نحو أن يصلح للأمر الأخلاقى. إننى أدعو من ثم هذا المبدأ مبدأ الاكتفاء الذاتى للإدارة، وهو يقابل جميع المبادئ الأخرى، التى أضع بينها مبدأ تبعية الإرادة.

والتصور الذى بمقتضاه يتحتم اعتبار كل كائن عاقل لذاته واضعا بفضل تعاليم الإرادة تشريعا كليا لكى يسوق الحكم على ذاته وعلى أفعاله

---

(١٤٠) هنا يضع "كانط" فى الضوء الأهمية القاطعة للمبدأ الذى قدمه : إذا كان الإنسان لا يطيع تشريعه، فإنه لا يستطيع أن يخضع للقانون إلا بفضل دافع ما غريب يجعل الأمر المطلق لاحقا لشرط.

من وجهة النظر هذه، هذا التصور يفضى إلى تصور غاية فى الخصب يرتبط به، أقصد تصور مملكة الغايات(١٤٢).

وأقصد بمملكة الارتباط المنظم لكائنات عاقلة مختلفة بقوانين مشتركة. وما دامت القوانين تحدد الغايات بفضل ما لها من استعداد لأن تصلح للكل، ولو أننا أسقطنا الاختلاف الشخصى بين الكائنات العاقلة وكذلك محتوى غاياتها الفردية، لأمكننا أن نتصور كلا لجميع الغايات (باعتبار الكائنات العاقلة غايات فى ذاتها، واعتبار الغايات الخالصة التى يمكن لكل أن يفترضها على حد سواء) كلا يؤلف اتحادا منظما، أعنى مملكة للغايات ممكنة تبعا للمبادئ التى ألمعنا إليها آنفا(١٤٣).

ذلك لأن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذى بمقتضاه ينبغى لكل منها ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل، بل أن يعاملهم دائما وفى نفس الوقت كغايات فى ذاتها. ومن هنا يخرج ارتباط منظم للكائنات العاقلة بقوانين موضوعية مشتركة. أعنى مملكة يمكن أن ندعوها- مادام هدف هذه القوانين هو على الدقة علاقة هذه

---

(١٤٢) هنا يماشى "كانط" مع نظريته الفكرة الأوغسطينية عن مدينة الله، بادئا بعد ذلك من التفسير الفلسفى الذى أعطاه "ليبنتز" بتمييزه بين مملكة النعمة الإلهية ومملكة الطبيعة. (انظر نقد العقل الخالص : مناهج البحث، قانون العقل الخالص. القسم الثانى).

(١٤٣) تبدو مملكة الغايات، كما يفهمها " كانط" شاملة كل ما هو كغاية فى ارتباط مباشر أو غير مباشر مع القانون الأخلاقى، وما هو كغاية يتشكل ويأتمر ويخول السلطة منه: أولا، الكائنات العاقلة معتبرة من حيث كونها موضوعات للغايات، كغايات فى ذاتها، ثم الغايات التى يأمر القانون الأخلاقى هذه الكائنات للسعى إليها، الغايات التى سندعوها نظرية الفضيلة " الغايات- الواجبات" ، أضف إلى ذلك الغايات التى يسمح القانون الأخلاقى ببساطة بالسعى إليها.

الكائنات بعضها بالبعض كغايات ووسائل[١٤٤] مملكة الغايات (وهى ليست فى الحقيقة إلا مثلا أعلى)[١٤٥].

ولكن الكائن العاقل ينتمى، بصفته عضوا، إلى مملكة الغايات، ومادام يزودها بقوانين كلية، فليس يخضع هو نفسه أدنى خضوع لهذه القوانين. فهو ينتمى إليها بصفته رئيسا، ذلك لأنه إذ يزودها بالقوانين، فهو لا يخضع لأية إرادة غريبة عنه.

ينبغى للكائن العاقل أن يعتبر نفسه على الدوام كمشرع فى مملكة للغايات ممكنة بفضل حرية الإرادة ، سواء أكان عضوا فيها أم رئيسا. ولكنه لا يمكن أن يطالب بمكان الرئيس بالقواعد الذاتية لإرادته، فهو لا يمكنه أن يطالب بهذا المكان إلا إذا كان كائنا مستقلا تماما، دون ما حاجات، وبسلطة تلائم إرادته دون ما قيد يقيدها[١٤٦].

فالأخلاقية تتألف من ثم فى علاقة كل فعل بالتشريع، الذى يجعل وحده مملكة الغايات ممكنة. وهذا التشريع ينبغى أن يوجد فى كل كائن عاقل، وينبغى أن يكون فى مستطاعه أن يصدر عن إرادته، إليك المبدأ: لا تنجز فعلا إلا طبقا لقاعدة يمكن أن تتحول إلى قانون كلى، وهو أن يكون فى وسع الإرادة أن تعتبر ذاتها، مشكلة فى عين الوقت بفضل قاعدتها ، تشريعا كليا.

والآن إذا لم تكن القواعد بطبيعتها موافقة بالضرورة لهذا المبدأ الموضوعى للكائنات العاقلة، معتبرة منشئة لتشريع كلى، فإن ضرورة العمل تعبا لهذا المبدأ تسمى قسرا عمليا، أعنى واجبا. وفى مملكة الغايات،

---

(١٤٤) ههنا إشارة واضحة إلى أن الكائنات العاقلة يمكنها، لضرورات طبيعية أو اجتماعية، أن يتعامل بعضها مع البعض الآخر كوسائل، ولكن بشرط مطلق هو أن تعامل فى عين الوقت كغايات فى ذاتها.

(١٤٥) مثل أعلى ينبغى أن يتحقق بالحرية.

(١٤٦) وعلى ذلك فالكائنات العاقلة المتناهية، وبالتالى الناس، لا يستطيعون أن يطالبوا إلا بصفة العضوية فى مملكة الغايات، فالله وحده بالطبع ، فى فكر "كانط" من حيث هو "الخير الأسمى الأصلى" يمكن اعتباره رئيسا.

لا يتوجه الواجب إلى الرئيس بل كل عضو من الأعضاء، إلـى الجميـع على الحقيقة بكيل واحد(١٤٧).

والضرورة العملية للفعل تبعا لهذا المبدأ، أعنى الواجب، لا تستند فى شىء إلى المشاعر، وإلى الانفعالات وإلى الميول، ولكنها تستند فقـط إلى العلاقة التى تجرى بين الكائنات العاقلة(١٤٨). ففى هذه العلاقة يجب أن تعتبر إرادة الكائن العاقل دائما وفى عين الوقت كمشرعة، ذلك لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لما كان فى وسع الكائن العاقل أن يتصور نفسه غاية فى ذاته. وعلى هذا النحو يربط العقل بين كـل قاعـدة مـن قواعـد الإرادة المتصورة كمشرعة كلية بكل قاعدة من قواعد الإرادات الأخرى، وكـذلك بكل فعل من أفعال المرء تجاه نفسه، وذلك لا لأى باعث عملى آخر، لـه فائدة تجنى فى المستقبل، ولكن بفضل كبرياء كائن عاقل لا يطيع قانونـاً آخر غير القانون الذى يضعه هو نفسه فى نفس الوقت.

وفى مملكة الغايات لكل شىء ثمن أو كبرياء(١٤٩). وما لـه ثمـن يمكن أيضا أن يستبدل به شىء آخر، بصفته معادلا له وعلى العكس مـا هو أعلى من كل ثمن، وبالتالى لا يسمح بالمعادل(١٥٠). فهـو مـا لـه كبرياء.

إن ما يرتبط بالميول والاحتياجات العامة للإنسان. فإن لـه ثمنـا تجاريا، وأيضا ما يتصل بذوق دون أن تفترض حاجـة، أى مـا يتـصل

---

(١٤٧) رأينا من قبل أن القانون العملى ليس قسرا أو واجبا إلا للكائنات التى هى حاسة فى عين الوقت الذى تكون فيه عاقلة.

(١٤٨) هذه الفكرة عن المساواة وعن التبادل الجوهريين، وهما يعتبران مكونين للسياق الذى يجب أن يسرى على الكائنات العاقلة، هى من الأفكار التى تبرز فى أعلى درجة طابع الأخلاق عند "كانط"، وقد نظر إليها بعض الكانطيين المستقلين على أنها أهم فكرة ينبغى أن نحتفظ بها بعد تخليصها من الصيغ الميتافيزيقية المغرقة، فى نظرهم، التى ربطها بها " كانط".

(١٤٩) هنا فيما يلوح ما يذكرنا بالرواقية، وقد وفق " كانط" بينها وبين نظريته. انظر فى سنيكا (Ep. 71.31) الفارق بين الثمن (Pretium) والكبرياء (dignitàs).

(١٥٠) نرى بهذا أن قوانين مملكة الغايات تحكم ليس فقط علاقات الأشخاص منظورا إليها نظرة مثالية أو مجردة، بل أيضا تبادل الموضوعات أو الخدمات بين الأشخاص.

بالإشباع الذى يقتضينا إياه عبث لا هدف له من ملكاتنا العقلية(١٥٠). لهــذا ثمن من الشعور، ولكن ما يشكل الشرط الذى يمكنه وحده أن يجعل شــيئا ما غاية فى ذاته، هذا ليس له فقط قيمة نسبية، أعنى ثمنــا، ولكــن قيمــة باطنية أعنى كبرياء.

ألا إن الأخلاقية هى الشرط الذى يمكنه وحده أن يجعل كائنا عاقلا غاية فى ذاته، إذ لا يمكنه إلا بها أن يكون عضوا فى مملكة الغايــات. إن الأخلاقية وكذلك الإنسانية، من حيث هى قادرة على الأخلاقية، هى إذن ما يكون له وحده الكبرياء. فالمهارة والاجتهاد فى العمل لهما ثمن تجــارى، والذهن، وحيوية الخيال، وروح المرح لها ثمن من الشعور(١٥١). وعلــى العكس الوفاء بالوعود، وحب الخير من حيــث المبــدأ (لا حــب الخيــر بالغريزة) لها قيمة باطنية فلا الطبيعة ولا الفن يشتملان على شيء يمكــن أن يوضع مكان هذه الصفات، إذا حدث أن افتقرنا إليها. ذلك لأن قيمتهــا تتألف لا فى الآثار التى تنجم عنها، ولا فى قواعــد الإرادة المتهيئــة لأن تترجم على هذا النحو إلى أفعال، بينما المنفذ لم يكن مواتيــا لهــا. هــذه الأفعال لا تحتاج أيضا لكى يوصى بها إلى ميل ذاتى أو ذوق ما يجعلنــا ننظر إليها برضى واكتفاء مباشرين، وهى لا تحتاج لأية نزعة أو شــعور يدفعنا مباشرة نحوها، فهى تمثل الإرادة التى أنجزتها على أنها موضــوع احترام مباشر، فليس سوى العقل يلزم هنا ليفرضــها علــى الإرادة، دون البحث للحصول عليها منه بالإشارة، وهو فضلا عن ذلك أمر متناقض فى الواجبات. هذا التقدير هو الذى يجعلنا نقر بقيمة مثل هذا الاســتعداد فــى الذهن على أنه كبرياء وهو الذى يجعلها تسمو على كــل ثمــن، فــالمرء لا يستطيع على أى نحو أن يضعها فى الميزان، ولا أن يجعلهــا موضــع

---

(١٥٠) فى هذا الضرب من الإشباع تتمثل كما يفسر ذلك نقد ملكة الحكم، اللذة المنزهة التى نستشعرها حين نتأمل فى الجميل فالاشياء التى تشبعنا على هذا النحو لها ثمنها من الشعور تبعا لتعبير "كانط" (Affektionspreis) وليس لها ثمن تجارى (Marktpreis)، ذلك لأن قيمتها الخاصة، لا تجعل منها موضوعات للتبادل بحيث يمكن تقديرها تقديرا ماديا.

(١٥١) لأن هذه صفات نحبها خارج كل منفعة مادية، وتلذ لنا كما يلذ لنا الجمال فى بعض الموضوعات.

مقارنة مع أى ثمن آخر أيا كان، دون أن يضر على نحو ما بسلامتها وصحتها.

وإذن فما الذى يؤهل النية الطيبة أخلاقيا أو الفضيلة إلى أن تثير مثل هذه الادعاءات المسرفة؟ ليس هذا إلا الملكة التى تزود بها هذه النية الكائن العاقل، وهى ملكة الإسهام فى إقامة القوانين الكلية وتجعله قادرا بهذا عينه على أن يكون عضوا فى مملكة ممكنة للغايات(١٥٢). من أجل هذا قد اتجه من قبل بذات طبيعته كغاية فى ذاته، وبهذا غدا على الدقة مشرعا فى مملكة الغايات، وحرا بالنظر إلى جميع قوانين الطبيعة، غير مطيع إلا للقوانين التى يقيمها بذاته، والتى تبعا لها يمكن أن تنتمى أحكامه إلى تشريع كلى (يخضع له هو نفسه فى ذات الوقت) وليس لأى شىء قيمة بالفعل خارج القيمة التى يعينها له القانون. ولا غرو، فالتشريع نفسه الذى يحدد كل قيمة يجب أن يكون له على الدقة من أجل هذا كبرياء أعنى قيمة غير مشروطة، لا تقارن، تترجمها كلمة الاحترام، وهى الوحيدة التى تزود بالتعبير الملائم للتقدير الذى يجب أن يختصه به كائن عاقل(١٥٣). فالاكتفاء الذاتى هو من ثم مبدأ كبرياء الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة.

والطرائق الثلاث التى ألمعنا إليها والتى تمثل مبدأ الأخلاقية ليست فى لبها إلا صيغا لقانون واحد بعينه، وهى صيغ تشمل كل منها فى ذاتها وبذاتها الصيغتين الآخريين(١٥٤). ومع ذلك فثمة فارق بينها وهو والحق أقرب إلى أن يكون عمليا من الوجهة الذاتية لا من الوجهة الموضوعية،

---

(١٥٢) الكائن العاقل لا يملك فى الصميم حق المشاركة فى التشريع الكلى إلا بشرط أن يستحق ذلك، ومعنى هذا أيضا عند "كانط" أن الكائن العاقل لا يكون كائنا عاقلا على الحقيقة إلا من حيث هو كائن أخلاقى.

(١٥٣) رأينا آنفا أن الاحترام تجاه القانون الأخلاقى، إذا أذلنا ككائنات حاسة، يرفع من شأننا مع ذلك من جانب معين، بسبب الوعى الذى يكون لدينا كأصحاب القانون الذى نخضع له.

(١٥٤) من كل صيغة من هذه الصيغ يمكن للمرء فى الواقع، بتحليل بسيط، أن يستخلص الصيغتين الآخريين، والصيغ الثلاث تنتج بالتحليل من تصور إرادة خيرة، أو إرادة تخضع للواجب، وهو تصور يعود إلى تصور إرادة يمكن أن تقام قاعدتها قانونا كليا.

والهدف منه أن يقرب (تبعا لمماثلة معينة) فكرة للعقل إلى الحدس. ومن ثم إلى الشعور[155]. فجميع المبادئ لها:

١- صور تتمثل فى الكلية، وتبعا لذلك تكون صيغة الأمر الأخلاقى على الوجه التالى: يجب أن تختار القواعد كما لو كان من الواجب أن يكون لها قيمة القوانين الكلية للطبيعة.

٢- مادة، أعنى غاية وإليك من ثم ما تنطق به الصيغة: لما كان الكائن العاقل غاية بطبيعته. ولما كان تعبا لذلك غاية فى ذاتـه، فيجب بالنسبة لكل مبدأ أن يكون شرطا يكبح جماح جميع الغايات التى لا تعدو أن تكون نسبية وعسفية.

٣- تحديد تام لجميع القواعد بواسطة هذه الصيغة ، أعنـى أن جميع القواعد التى تستقى من تشريعنا الخالص، يجب أن تسهم فى المملكة الممكنة للغايات إسهامها فى الطبيعة[*] ويتحقق التقدم هنـا على نحو ما تبعا للمقولات[156]. بمضية من وحدة صورة الإرادة (من كليتها) إلى تعدد المادة (الموضوعات ، أعنى الغايات) ومن

---

(١٥٥) الصيغة الجوهرية للقانون الأخلاقى هى عند "كانط" الصيغة التى وضعت أولا : افعل فقط طبقا للقاعدة التى تجعل فى إمكانك أن تريد لها فى عين الوقت أن تغدو قانونا كليا، فبتحديد هذه الصيغة أولا بفكرة قانون للطبيعة ، وثانيا بفكرة أشخاص هم غايات فى ذواتهم وثالثا بفكرة مملكة الغايات ، شاء " كانط" من جانب أن يدفع بتحليل تصور الواجب إ لى النقطة التى يمس عندها ما يبرر إمكانية هذا التصور (الاكتفاء الذاتى)، ولكنه شاء أن يبين أيضا كيف أن القانون الأخلاقى قابل للتطبيق، ومن هنا السبب فى أنه عبر عنه فى صيغ أشد قابلية لكى تمثل للذكاء الإنسانى السياق المطلوب تحقيقه ،وأقدر بالتالى على أن تؤثر تأثيرا فعالا على الإرادات.

(*) (إن أحكام الغايات تعتبر الطبيعة مملكة للغايات (١٥٨) والأخلاق مملكة ممكنة للغايات كما هى مملكة للطبيعة (١٥٩). ففى الأولى مملكة للغايات فكرة نظرية يستهدف بها تفسير ما هو معطى. وفى الثانية فكرة عملية تعمد إلى تحقيق ما ليس معطى، ولكنه يمكن أن يغدو واقعيا بطريقتنا فى العمل ، وذلك طبقا لهذه الفكرة عينها).

(١٥٦) نحن نعلم أن " كانط" يعنى بكلمة مقولات المستعارة من أرسطو، التصورات الأصلية للفهم التى ترتبط ارتباطا أوليا بموضوعات الحساسية، وأنه وضع لوحة منهجية لهذه التصورات. ولقد استخدم " كانط" تبعا لهذا عن طيب خاطر، وبطريقة صناعية متفاوتة، لوحة مقولاته لتمثل لحظات أو تحديدات فكره فى مجالات أخرى.

ثم إلى شمول أو تكامل النسق(١٥٧). ولكن من الأفضل للمـــرء أن يسير دائما، حين يكون بصدد إصدار حكم أخلاقى، تبعا للمـــنهج الصارم، وأن يتخذ كمبدأ الصيغة الكلية للأمر المطلق: افعل تبعـــا للقاعدة التى يمكن فى عين الوقت أن تبنـــى ذاتهـــا فـــى قـــانون كلى.

ولكن إذا رغب المرء فى عين الوقت أن يهيء للقـــانون دخـــول النفوس فمن المفيد جدا أن يأتى الفعل متمشيا مع التصورات الثلاثة المشار إليها ويقترب بهذا قدر المستطاع من الحدس.

يمكننا الآن أن ننتهى حيثما بدأنا، أعنى عند تـصور إرادة خيـــرة خيرا غير مشروط(١٦٠). فالإرادة الخيرة خيرا مطلقـــا هـــى الإرادة التـــى لا يمكن أن تكون سيئة، والتى تبعا للقاعدة، عندما تتحول إلى قانون كلى، لا يمكنها ألبتة أن تناقض ذاتها. هذا المبدأ هو من ثم قانونها الأعلى: افعل دائما تبعا لقاعدة يمكنك أن تروم فى نفس الوقت أن تجعلها كلية على نمط قانون، ذلكم هو الشرط الأوحد الذى فى كنفة لا يمكـــن لإرادة أن تكـــون ألبتة متعارضة مع ذاتها، ومثل هذا الأمر أمر مطلق. وما دام الطابع الذى يكون للإرادة فى أن تكون لها قيمة قانون كلى لأفعـــال ممكنـــة، يماثـــل الرابطة الكلية لوجود الأشياء تبعا لقوانين كلية، وهو العنـــصر الـــصورى

(١٥٧) الوحدة والتعدد والشمول هى مقولات الكم. وفى الطبعة الثانية من " نقد العقل الخالص" يلاحظ " كانط" أنه فى كل طائفة تنتج المقولة الثالثة عن اتحاد الثانية بالأولى: وعلى هذا فالشمول هو شيء آخر غير التعدد معتبرا كوحدة، وبالمثل فى طائفة أخرى، التقييد Iimitation شيء آخر غير الواقع منضافا إلى السلب إلخ (التحليل الترانسندنتالى ١٠١ الفصل الأول – القسم الثالث).

(١٥٨) وأحكام الغاية تعتبر الطبيعة على هذا النحو خاصة بسبب قيام وجودات منظمة فى العالم، وهذه الوجودات غير قابلة للتفسير بالنسبة لنا بميكانيزم. وفى التحليل الأخير بسبب علاقات تعرضها ا لطبيعة مع غايات الكائنات العاقلة.

(١٥٩) الأخلاق فى نظر "كانط" نوع من الغاية المطلقة، بمعنى أنها لا تلتزم بملاحظة منتجات الطبيعة لتؤكد وجود الغايات، ولكنها تضع بطريقة أولية تماما نسقا للغايات ينبغى أن يكون. والآن ، إذا أمكن أن يسمى هذا النسق للغايات بالتمثيل مملكة للطبيعة، لكان معنى هذا أن فكرة الطبيعة تمثل سياقا لوجودات بمقتضى قوانين معينة.

(١٦٠) يتناول " كانط" هنا تسلسل الأفكار الذى أ تاح له تعريف القانون الأخلاقى وتحديد صيغه.

للطبيعة بوجه عام(١٦١)، ففى الوسع أن يكون التعبير عن الأمــر المطلــق على النحو التالى: افعل تبعا للقواعد التى يمكن أن تؤخذ فى ذاتها فى عين الوقت كقوانين كلية للطبيعة. على هذا النحو من ثم تتــشكل صــيغة إرادة خيرة خيرا مطلقا.

إن الطبيعة العاقلة تتميز من الطبائع الأخرى بكونها تضع لــذاتها غاية. هذه الغاية تغدو مادة كل إرادة خيرة. ولكن لما كان الأمر فى فكرة إرادة خيرة خيرا مطلقا دون شرط مقيد (الوصول إلى هذه الغاية أو تلــك) فيجب صرف النظر عن كل غاية للتحقق (وهى التى لا تستطيع أن تجعل الإرادة خيرة إلا نسبيا) وينبغى أن تتصور الغاية هنا، لا كغاية للتحقق، بل كغاية توجد بذاتها، وتتصور بالتالى على نحو سلبى فقط ، أعنى كغايــة لا يجب للمرء أن يعمل ضدها، ويجب من ثم ألا تقدر أبدا كمجرد واســطة، ويجب أن تقدر فى عين الوقت فى كل فعل من أفعال الإرادة كغاية. هــذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا آخر اللهم إلا ذات موضوع جميع الغايــات الممكنة(١٦٢). مادام هذا الموضوع هو فى عين الوقت موضوع إرادة خيرة خيرا مطلقا ممكنة. والواقع، أن إرادة خيرة خيرا مطلقــا لا يمكــن دون تناقض أن توضع فى مستوى أدنى من أى شيء آخر. والمبدأ القائل: افعل بصدد كل كائن عاقل (بصدد ذاتك والآخرين) على نحو يكون فى قاعدتك فى عين الوقت قيمة غاية فى ذاتها، هذا المبدأ ليس إلا واحدا فى لبه مــع المبدأ القائل: افعل بمقتضى قاعدة تحتوى فى ذاتهــا فــى عــين الوقــت الاستعداد الذى تصلح به صلاحية كلية لكل كائن عاقل. ذلــك لأن القــول بأننى فى كل استخدام للوسائل من أجل غاية يجب على أن أفرض علــى قاعدتى هذا الشرط المقيد، وهو أن تصلح هذه القاعدة كقانون لكل كــائن

(١٦١) إن الطبيعة عند "كانط" يمكن أن تكون بمثابة نمط لسياق الأخلاق، بسبب هذا التمثيل، كما وجهنا النظر إلى ذلك.

(١٦٢) ليس هنالك إلا ذات لجميع الغايات الممكنة ، أعنى الكائن العاقل هو الذى يستطيع أن يكون غاية فى ذاته، لأنه لا يمكن تشبيهه بأية غاية من الغايات الجزئية ، وهو بعقله يتصور القانون الموضوعى الذى يلزم لإرادته أن تتسق معه.

عاقل، يعود على الدقة إلى القول بأنه : كمبدأ أساسى لجميع قواعد الأفعال يجب أن نضع نصب أعيننا أن موضوع الغايات، أعنى الكائن العاقل ذاته لا ينبغى ألبتة أن يعامل ببساطة كوسيلة، بل كشرط مقيد أعلى فى استخدام جميع الوسائل، أعنى أن يعامل دائما وفى عين الوقت كغاية(١٦٣).

وينجم عما تقدم دون منازع أن كل كائن عاقل كغاية فـــى ذاتـــه، يلزم أن يكون فى مستطاعه، بصدد جميع القوانين، أيا كانت، التى يمكـــن أن يخضع لها، أن يعتبر ذاته فى عين الوقت، كخالق لتشريع كلـــى(١٦٤). ذلك لأن هذا الاستعداد فى هذه القواعد لتكوين تشريع كلى، هو على الدقة الذى يميزه كغاية فى ذاته، وينجم بالمثل أن كبرياء الإنسان (امتيازه) على جميع الكائنات البسيطة فى الطبيعة، التى تتضمن وجوب اعتباره لقواعـــده دائما من وجهة نظره هو، والتى هى أيضا فى عين الوقت وجهة نظر كل كائن عاقل يتصور كمشرع (هذا هو السبب فى أننا ندعو أيضا مثل هـــذه الكائنات أشخاصا). وعلى هذا النحو، نجد أن عالما من الكائنـــات العاقلـــة (Mundus Intelligibilis) معتبرا كمملكة للغايات، يكون ممكنا، وذلـــك بالتشريع الخاص بجميع الأشخاص كأعضاء وطبقا لذلك، فكل كائن عاقل يجب أن يفعل، كما لو كان دائما بقواعده عضوا مشرعا فى المملكة الكلية للغايات. والمبدأ الصورى لهذه القواعد هو: افعل كما لو كان يلزم لقاعدتك أن تصلح فى عين الوقت قانونا كليا (لجميع الكائنات العاقلة). إن مملكـــة للغايات ليست من ثم ممكنة إلا بمماثلتها لمملكة الطبيعة. إلا أن المملكـــة الأولى لا تتكون إلا تبعا لقواعد ذاتية، أعنى تبعا لقواعد يفرضها المـــرء على ذاته، بينما المملكة الأخيرة لا تتكون إلا تبعا لقـــوانين علـــل فاعليـــة

(١٦٣) ليس فى وسعى القول بأن قاعدة فعلى تصلح كقانون كلي لكائن عاقل لا يعد أن يكون وسيلة: ذلك لأنه فى هذه الظروف، لا يمكنه بذاته أن يصطنع قواعد قابلة لأن تتحول إلى قوانين كلية، ومن ثم لا تصبح العلاقة بين الإرادة وبين التشريع الأخلاقى عنده ما هى عندى وما ينبغى أن تكونه فى ذاتها.

(١٦٤) كائن فإن فى ذاته لا يمكن أن يحكم بتشريع لا يسهم فيه، وإذ يفرض عليه من خارج، ينتهى إلى معاملته كمجرد وسيلة.

تخضع لقسر خارجى[١٦٥]. ورغم هذا فإن المـرء لا يعطـى مجمـوع الطبيعة، رغم كونه معتبرا كآلة، من حيث علاقته بالكائنات العاقلة معتبرة كغايات، الاسم الذى يستحقه تبعا لذلك أعنى مملكة الطبيعة[١٦٦] إن مملكـة من الغايات تتحقق تحققا فعالا بفضل قواعد يحدد الأمر المطلق فيها قاعدة لجميع الكائنات العاقلة، إذا اتبعت هذه القواعد اتباعا مطلقا. ولكن مـع أن الكائن العاقل لا يستطيع أن يعتمد على أنه لو تبع بمواظبة هذه القاعـدة، سيكون ذلك باعثا لكون جميع الآخرين مخلصين أيـضا لهـا، ولا لكـى تتعاون معه مملكة الطبيعة وما لدى هذه المملكة من غايات، كما تتعـاون مع عضو خليق بأن يكون جزءا من المملكة غايات ممكنة بفضله أعنـى تشجع انتظاره للسعادة[١٦٧]، ومع ذلك فهذا القانون: افعل تبعا لقواعد عضو يضع تشريعا كليا لمملكة غايات ممكنة فحسب، هذا القانون يظل بكل قوته بقدر ما يأمر أمرا مطلقا. وفى هذا على الدقة يكـون هـذا التنـاقض: أن كبرياء الإنسانية وحدها، من حيث كونها طبيعة عاقلة، مستقلة عـن كـل غاية أخرى نصل إليها بذلك، أو عن كل نفع، وأنه بمقتضى احترام فكرة بسيطة، لا أقل من أن تكون تحديدا صلبا للإرادة، وأن من الحق أن هـذا

---

(١٦٥) نحن نعلم أن المعرفة الحقيقية بالعالم المعطى، تستند عند "كانط" على تأكيد الميكانيزم، وأنه إذا استحال علينا أن نفسر بالميكانيزم جميع منتجات الطبيعة، فإن فكرة الغائية، وهى مجرد فكرة منظمة، لا ينبغى ألبتة أن تقيد مجهودنا للخروج بتفسيرات ميكانيكية، فى الحدود التى تتخطى عندها هذه التفسيرات متناول ذكائنا.

(١٦٦) عند "كانط" مع كون الطبيعة خاضعة للميكانيزم. ويمكن بل وينبغى أن ندعوها مملكة ذلك لأنها تبعا لملكتنا فى الحكم تعمل فى بعض منتجاتها، وفى مسارها العام، من أجل غايات. إلا أن ما يحدد فى آن واحد الحد والشرط الأسمى لهذه الهيراركية للغايات، هو الكائن العاقل، إذا اعتبرناه بوجه خاص ككائن أخلاقى؟ الإنسان هو "الهدف النهائى" للخلق، من حيث أن حريته، بتوافقها مع القانون العملى اللامشروط، تتخذ كموضوع لها تحقيق الخير الاسمى فى العالم، ولما كان الإنسان متصورا على هذا النحو، فليس لنا أن نتساءل لأية غاية يوجد ،فلوجوده فى الأخلاقية هدفه الأسمى، ويستمد من هذا حقه فى أن يجعل لاحقاً بهذا الغايات الأخرى للطبيعة. (انظر: نقد ملكة الحكم).

(١٦٧) ليس للغايات التى تحققها الطبيعة علاقة مباشرة وضرورية بميولنا؟ فالطبيعة لا تستطيع إذن أن تضمن لنا بذاتها السعادة المناسبة مع فضيلتنا، ولكى ينجز الاتفاق الدقيق بين الفضيلة والسعادة، أعنى الخير الأسمى، لابد لنا أن تفترض وجود علة أسمى، مبدأ هذا الاتفاق، وهذه عند "كانط" مسلمة من مسلمات العقل العملى.

الاستقلال للقاعدة بالنسبة لجميع الدوافع من هذا الضرب هو الذى يجعل لها سموها، ويجعل كل كائن عاقل خليقا بأن يكون عضوا مشرعا فى مملكة الغايات، إذ بدون ذلك لا ينبغى للمرء أن يتصور إلا خاضعا للقانون الطبيعى لرغباته. ومع كون مملكة الطبيعة ومملكة الغايات يمكن تصورهما كمتحدين معا تحت إمرة رئيس واحد، ومع أن المملكة الثانية لن تقتصر على كونها فكرة بسيطة، بل قد تكتسب واقعا حقيقيا(١٦٨). سيكون لهذه الفكرة على التأكيد منفعة تأتيها من إضافة دافع قوى، وليس على أى حال من زيادة قيمتها الباطنية(١٦٩). ذلك، لأنه رغم ذلك، لا أقل دائما من وجوب مثول هذا المشرع الأوحد واللامتناهى فى ذاته كحاكم على قيمة الكائنات العاقلة بمقتضى سلوكها المنزة فقط ، ذلك السلوك الذى تحدد مواصفاته لها بفضل هذه الفكرة دون غيرها. وجوهر الأشياء لا يتغير تبعا لعلاقاتها الخارجية، وهذا بصرف النظر عن هذه الأخيرة، يكفى ليكون القيمة المطلقة للإنسان، وكذلك المقياس الذى يحكم عليه به من جانب أى كائن ، حتى لو كان الكائن الأسمى. فالأخلاقية هى من ثم الرابطة بين الأفعال وبين اكتفاء الإرادة بذاتها، أعنى التشريع الكلى الممكن طبقا لقواعد هذه الإرادة. إن الفعل الذى يمكن أن يتوافق مع اكتفاء الإرادة بذاتها فعل مباح. والفعل الذى لا يمكنه ذلك فعل ممنوع. إن الإرادة التى تتوافق قواعدها بالضرورة مع قوانين الاكتفاء الذاتى هى إرادة سليمة، إرادة خيرة خيرا مطلقا. واعتماد إرادة ليست خيرة خيرا مطلقا بالنظر إلى مبدأ الاكتفاء الذاتى (القسر الأخلاقى) هو الإلزام. ولا يمكن للإلزام إذن أن

---

(١٦٨) هذا الافتراض فى نظر "كانط" افتراض مشروع تماما، بل ولا غنى عنه بمعنى ما ، إلا أنه ليس موضوعا ليقين برهانى، وإنما لاعتقاد للعقل ، مستند إلى القانون الأخلاقى، ومؤكد لواقعية الشروط التى لا يمكن بدونها تصور إنجاز الخير الأسمى.

(١٦٩) ومن هنا فالفكرة التى بمقتضاها ينزع العالم، بفضل الله، إلى تحقيق الخير الأسمى ومن ثم تكوين وحدة نسق الغايات كله، لا تصلح إلا بالقانون الأخلاقى . فلا يمكن أذن أن نوكل إليها، بقلب الأدوار، دور مبدأ أو ضمان للقانون.

ينتمى إلى كائن مقدس، فالضرورة الموضوعية لفعل بفضل الإلزام تسمى الواجب.

وبالقليل الذى قلته، لن يجد المرء مشقة فى أن يشرح لنفسه كيف يحدث أننا مع كوننا فى كنف تصور الواجب نتخيل أنفسنا خاضعين للقانون فإننا نتمثل لأنفسنا مع ذلك سموا معينا وكبرياء معينة تلتصق بالشخص الذى يفى بجميع واجباته. ذلك لأنه لا يكون له فى ذاته سمو من حيث كونه خاضعا للقانون الأخلاقى، ولكن من حيث كونه بالنظر إلى ذات هذا القانون، هو فى عين الوقت مشرع وأنه ليس لاحقا لهذا القانون إلا بهذه الصفة. ولقد ألمعنا أيضا آنفا. كيف أنه لا الخوف، ولا الميل، بل احترام القانون وحده هو الدافع القادر علي أن يعطى الفعل قيمة أخلاقية. إن إرادتنا الخالصة، مع افتراض كونها لا تعمل إلا بشرط تشريع كلى يغدو ممكنا بفضل قواعدها، هذه الإرادة المثالية التى يمكن أن تكون إرادتنا، هى الموضوع الخالص للاحترام، وتتألف كبرياء الإنسانية على الدقة من هذه الملكة التى لديها لوضع قوانين كلية، بشرط أن تخضع هى ذاتها فى عين الوقت بخاصة لهذا التشريع.

اكتفاء الإرادة كمبدأ أعلى للأخلاقية

إن اكتفاء الإرادة هو هذه الخاصية التى للإرادة، وهى أن تكون لذاتها قانونها (مستقلة عن كل خاصية للموضوعات التى تريدها). فمبدأ الاكتفاء الذاتى هو إذن : أن نختار دائما على نحو تكون معه قواعد اختيارنا متضمنة فى عين الوقت كقوانين كلية فى فعل الإرادة ذاته. أما أن تكون هذه القاعدة العملية أمراً، أعنى أن إرادة كل كائن عاقل ترتبط الضرورة بهذا الأمر ارتباطها بشرط، فإن هذا لا يمكن البرهنة عليه بالتحليل البسيط للتصورات المتضمنة فى الإرادة، ذلك لأن هذه قضية تأليفية(١٧٠). فينبغى أن نتخطى معرفة الموضوعات، وأن ندخل فى نقد

(١٧٠) هذه القضية هى قضية تأليفية من حيث أنها ترتبط بفكرة إرادة خيرة، فكرة تشريع كلى ليس متضمنا فيها منطقيا.

للذات، أعنى العقل العملى الخـالص[١٧١]. والواضـح أن هـذه القـضية التأليفية، التى تأمر أمراً قاطعا يجب أن يكون فى المـستطاع أن تعـرف معرفة أولية تماما، وليس هذا موضوع دراستنا فى هذا القسم. ولكن أما أن مبدأ الاكتفاء الذاتى موضع دراستنا هنا، هو المبدأ الأوحد للأخلاق، فـإن هذا يفسر تفسيرا طيبا بتحليل بسيط لتصورات الأخلاقية. إذ يتبين من هذا أن مبدأ الأخلاقية يلزم أن يكون أمراً مطلقا، وأن هـذا الأمـر المطلـق لا يأمر بأكثر أو بأقل من هذا الاكتفاء الذاتى عينه.

تبعية الإرادة كمنبع لجميع مبادئ الأخلاقية غير المشروعة:

حين تبحث الإرادة عن القانون الذى يلـزم أن يحـددها خـارج استعداد قواعدها لإقامة تشريع كلى يأتى منها، وحين تمضى بالتالى إلـى أعلى من ذاتها، باحثة عن هذا القانون فى صفة موضوع من موضوعاتها فإنه ينجم عن هذا تبعية الإرادة. فحينئذ لا تكون الإرادة هى التـى تـضع لذاتها القانون، بل الموضوع هو الذى يضعه لها من حيث علاقته بها. هذه العلاقة سواء اعتمدت على الميل أو على تمثلات العقل[١٧٢]، لا يمكـن أن تجعل ممكنا إلا أوامر شرطية: يجب أن أفعل هذا الشيء لأننى أرغب فى هذا الشيء الآخر. وعلى العكس، فإن الأمر الأخلاقى، كنتيجة لكونه مطلقا يقول: يجب أن أفعل على هذا النحو أو ذاك،بينما لا أرغب فى شيء آخر. مثلا تبعا للأمر الأول نقول : لا يجب أن أكذب حتى ولو كانـت الكذبـة لا تجر على أدنى عار. فهذا الأمر الأخير يجب إذن أن يصرف النظر عن كل موضوع، على نحو لا يكون للموضوع على الإطلاق أى نفوذ علـى الإرادة: والواقع يجب ألا يقنع العقل العملى (الإرادة) بتدبير أمـر منفعـة غريبة عنه[١٧٣]. بل أن يبدى فقط سلطته الخالصة الآمرة، كتشريع أعلى،

---

(١٧١) من أجل بيان بأية ملكة يكون العقل على إعمال هذا الاتصال التأليفى الذى اكتشفه تحليل الوعى العام، ومن أجل البحث عن الكيفية التى يكون بها عمل هذه الملكة مشروعا .

(١٧٢) فى هذه الحالة لا تستطيع تثملا تال عقل من حيث إنها منصبة قبل كل شيء على موضوعات، أن تحدد الإرادة إلا بواسطة الحساسية.

(١٧٣) إذ تمتند ليس العقل هو الذى سيكون عقلا عمليا على الحقيقة، بل موضوعات الميول.

وعلى هذا النحو نقدم مثلا،أننى يجب أن أسعى إلى تأكيد سعادة الآخرين، كما لو كنت من جانب ما منتفعا فى قيام هذه السعادة مثلا (سواء بميل مباشر أو بطريقة مباشرة بسبب إشباع ما أ وجده العقل) ولكن فقط لأن القاعدة التى تستبعد هذا العمل لا يمكن أن تتضمن فى فعل إرادى واحد بعينه كقانون كلى.

تصنيف جميع مبادئ الأخلاقية التى يمكن أن تنجم عن التصور الأساسى للتبعية كما حددناه

لقد حاول العقل الإنسانى هنا كما فى كل مكان فى استخدامه الخالص بقدر ما افتقر إلى النقد[١٧٥]، كل الطرق الباطلة الممكنة قبل أن ينجح فى العثور على الطريق الوحيد الصحيح.

إن جميع المبادئ التى يستطيع المرء أن يسلم بها من وجهة النظر هذه هى أما تجريبية أو عقلية[١٧٦]. والمبادئ الأولى المستمدة من مبدأ السعادة، مؤسسة على الشعور، المادى أو الأخلاقى، والمبادئ الثانية المستمدة من مبدأ الكمال، مؤسسة، إما على التصور العقلى للكمال، معتبرا كمعلول ممكن[١٧٧]. أو على تصور كمال يوجد بذاته (إرادة الله) معتبرا كعلة محددة لإرادتنا[١٧٨].

---

(١٧٥) لابد أن هذه بالفعل عند "كانط" نتيجة من نتائج النقد، أعنى بيان أن العقل الذى يكون عمليا على التخصيص، لا يمكن إلا أن يكون عقلا خالصا، يستمد قدرته من صورته فقط، لا من تمثل الموضوعات المادية.

(١٧٦) يقدم لنا "كانط" فى "نقد العقل العملى" (القسم الأول الفصل الأول) لوحة، يرى أنها كاملة، بالمبادئ المادية والتابعة للتحديد: وتنقسم هذه المبادئ أولا إلى مبادئ ذاتية ومبادئ موضوعية، وتنقسم المبادئ الذاتية بدورها إلى مبادئ خارجية وهى أولا التربية (مونتانى) ثم الدستور المدنى (ماندفيل)، وإلى مبادئ باطنية وهى أولا الشعور البرىء (أبيقورس) والشعور الأخلاقى (هتشسون) وتنقسم المبادئ الموضوعية بالمثل إلى مبادئ باطنية تعود إلى الكمال (وولف والرواقيون) وإلى مبادئ خارجية، تعود إلى إرادة الله (جروسيوس ولاهوتيون أخلاقيون مختلفون).

(١٧٧) يشير "كانط" هنا بوجه خاص إلى "وولف" ومدرسته "جروسيوس".

(١٧٨) إن "كانط" يفكر هنا فى جروسيوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥) ينسب إلى الله حرية مستقلة بذاتها عن العقل، ويضع فى الأمر الإلهى مصدر كل إلزام أخلاقى.

والمبادئ التجريبية لا تصلح دائما أساسا للقوانين الأخلاقية. ذلك لأن الكلية التي يجب أن تصلح بها لجميع الكائنات العاقلة دون تمييز، والضرورة العملية اللامشروطة التي تفرض عليها بناء على ذلك، تختفي إذا كان المبدأ فيها مستمدا من التكوين الخاص للطبيعة الإنسانية أو من الملابسات العارضة التي يوضع فيها. ومع ذلك فمبدأ السعادة الشخصية هو أشد المبادئ استحقاقا للاستهجان، ليس فحسب لأنه باطل، وأن التجربة تناقض- افتراض أن الهناء يتوقف دائما على حسن العمل، وليس فحسب لأنه لا يسهم بأقل درجة في تأسيس الأخلاقية، ذلك لأن جعل إنسان سعيدا شيء آخر غير جعله خيرا، وجعله بصيرا حصيفا بالنسبة لمصلحته شيء آخر غير جعله فاضلا، ولكن لأنه يفترض وراء الأخلاقية دوافع هي أحرى أن تنسفها وتدمر عظميتها، وهي تشمل في الواقع في طائفة واحدة البواعث التي تدفع إلى الفضيلة والبواعث التي تدفع إلى الرذيلة، وهي تعلمنا فقط كيف نحسب حسابا صحيحا، ولكنها تمحو محوا تاما الخلاف النوعي بين الاثنين(١٧٨). أما عن الشعور الأخلاقي، هذا الحس الخاص المزعوم (*) (ومن بالغ السطحية أن نلوذ به، علما بأن أولئك الذين يعجزون عن التفكير هم الذين يظنون أنهم بإزاء الشعور، حتى فيما يتصل

---

(١٧٨)مع أن البحث عن السعادة يمكن أن يكون في حدود معينة وبخاصة في شروط معينة غاية في المشروعية، فمن البطلان والنحس في نظر "كانط" أن نقيمه في قانون عملي، حتى ولو أعلن المرء أن السعادة التي نسعى إليها ليست فقط سعادة الساعي، بل هي أيضا سعادة أشباهه، فيبقى دائما أن القانون الأخلاقي، متصورا في نقائه المطلق، هو الذي يستطيع أن يخلع على السعادة كبرياء، يمكن أن تفرض الانشغال بسعادة الآخرين كالزام مقيد لانشغالنا بسعادتنا الخاصة. إن جميع المبادئ المادية والتابعة ترجع بطريقة مباشرة تتفاوت قلة وكثرة إلى مبدأ السعادة، كما أشار إلى ذلك "كانط" بخاصة في "نقد العقل العملي" (القسم الأول، الفصل الأول) وعلى ذلك فمبدأ السعادة هو الأساس الذي يتعارض تعارضا جوهريا مع المبدأ الأخلاقي الحقيقي.

(*) اسلك مبدأ الشعور الأخلاقي مع مبدأ السعادة ذلك لأن كل مصلحة تجريبية تعد بأن تسهم في رفاهتنا، بالرضى الذي يجلبه شيء، سواء أحدث هذا فورا ودون اعتبار للمنافع، أو كان ثمة مراعاة للمنفعة وبالمثل ينبغي مع هتشسون(١٨١) ، أن نسلك مبدا التعاطف من أجل سعادة الآخرين في ذات مبدأ الحس الأخلاقي الذي يسلم به.

فقط بقوانين كلية. ومع أن المشاعر التى تتميز بالطبيعة بعضها من البعض الآخر بعدد لا يتناهى من الدرجات، لا تزودنا ألبتة بمقياس عادل للخير والشر، دون أن نضع فى الاعتبار أن هذا الذى يحكم بشعوره لا يستطيع بتاتا أن يحكم حكما صحيحا بالنسبة للآخرين)[١٨٠]. فهو أقرب مع ذلك من الأخلاقية ومن الكبرياء الخاصة به، ذلك لأنه يجعل للفضيلة الشرف بأن ينسب إليها فورا الإشباع الذى تعطيه والاحترام الذى نكنه لها، وهو لا يقول لها فى وجهها أنه ليس جمالها، ولكن منفعتها فقط التى تجعلنا نتعلق بها[١٨١].

وبين المبادئ العقلية للأخلاقية يصلح التصور الأنتولوجى للكمال (بقدر ما هو خال، وغير محدد، ومن ثم لا يصلح للاستخدام للكشف فى الحقل الواسع الممكن، عن أقصى ما يلائمنا، ومع أنه لكى يميز تمييزا نوعيا من كل واقع آخر الواقع الذى يعنينا، لابد وأن ينجر إلى الدور فى دائرة، بحيث لا يمكنه أن يتجنب أن يفترض ضمنا الأخلاقية التى يجب أن يفسرها)[١٨٣]، مع ذلك على نحو أفضل من التصور اللاهوتى الذى يستنبط

---

(١٨٠) لقد كان .."شافتسبرى" و"هتشسون"و"هيوم" هم الذين أيدوا أن الخير أبعد عن أن يكتشف ويحدد بالعقل، هو موضوع حس خاص، الحس الأخلاقى، يدركه ويتعرف عليه تلقائيا. وقد أخذ "كانط" نفسه لفترة ما، بهذه النظرية التى بدت له مزودة للطبيعة الأخلاقية للإنسان بنظرة أدق وأشد تحديدا من نظرية "وولف" عن الكمال وبدت له فوق ذلك حافزة الفيلسوف إلى تحليل للأخلاقية أشد مباشرة وأكثر نزاهة (انظر. برنامج دروس فترة الشتاء ١٧٦٥-١٧٦٦) . وقد نبذها نبذا صريحا مشبها لها بالابيقورية وذلك فى بحثه سنة ١٧٧٠، حيث أقام أسس مذهبه العقلى الجديد.

(١٨١) إن ما يسميه المرء الحس الأخلاقى، تبعا لما يقوله"كانط" طواعيه، ليس له من واقعية ولا من حقيقة إلا من حيث كونه معلولا ينتج فينا بتأثير القانون.

(١٨٢) لقد كان "فرنسيس هتشسون" (١٦٩٤- ١٧٤٧) من أشهر أتباع نظرية الحس الأخلاقى، فقد دافع عنها فى بحثه عن "نمط أفكارنا عن الجمال والخير" (١٧٢٥) وفى "مبحث عن الطبيعة واتجاه الانفعالات والعواطف، مع توضيحات عن الحس الأخلاقى" (١٧٢٨)، وفى "نسق لفلسفة أخلاقية" (١٧٥٥).

(١٨٣) إن تصور الكمال هو تصور يمكن أن يترك للمبدأ الأخلاقى أن يحدده، ولكنه لا يستطيع أن يحدده بذاته. فإذا كان يجب على أن أبحث عن كمالى، أعنى أن أصقل فى ذاتى جميع الملكات الضرورية

الأخلاقية من إرادة إلهية كاملة كمالا مطلقا، لا لأننا ليس لدينا فقط رغم كل شيء الحدس بكمال الله، وكوننا لا نستطيع أن نستمد هذا الحدس ألا من تصوراتنا، والتصور الرئيسى بينها هو تصور الأخلاقية، ولكن لأننا لو لم تتقدم على هذا النحو (لكى لا نتعرض للدور الذى سيتم بالفعل فى التفسير)[183]. فإن التصور الوحيد الذى يبقى لنا من الإرادة الإلهية، المستمد من صفات حب المجد والسيطرة، والمرتبط بتمثلات السطوة والغضب المريعة، يرسى بالضرورة أسس نظام أخلاق، هو بالضبط ضد الأخلاقية.

وإذا كان على أن أختار بين تصور حس أخلاقى وبين تصور الكمال بوجه عام (والاثنان على الأقل لا يسيئان إلى الأخلاقية[184]. وإن كانا عاجزين تماما عن تدعيمها كأسس)، فإننى أقف فى صف الثانى، ذلك أنه على الأقل يرفع مهمة الحكم فى المسألة من الإحساس ليعهد بها إلى محكمة العقل، برغم أنه لا يحكم بشىء هنا، فإنه يحتفظ مع ذلك بالفكرة غير المحددة (لإرادة خيرة فى ذاتها) دون أن يفسدها من أجل تحديد أدق.

وفيما بقى، أعتقد أن فى وسعى أن أستغنى عن دحض مفصل لجميع هذه المذاهب. هذا الدحض غاية فى اليسر، وربما أدركه إدراكا طيبا أولئك الذين تتطلب وظيفتهم أن يعلنوا أنتماءهم لواحدة من هذه النظريات (ذلك لأن المستمعين لا يعانون عن طيب خاطر تعليق الحكم) بحيث يكون من ضياع الوقت فقط الإلحاح على ذلك. ولكن ما يعنينا هنا أكثر، هو أن نعرف أن هذه المبادئ لا تزودنا ألبتة بأساس أول للأخلاقية

لإنجاز الغايات التى يعينها العقل فما ذلك إلا لأن العقل يتطلب ذلك. وبعبارة أخرى، يستند تصور الكمال إلى تصور قانون أخلاقى، ولا يستند تصور قانون أخلاقى إلى تصور الكمال.

(١٨٣) ذلك لأننا نستمد تصور الأخلاقية من ذواتنا لكى ننسبه إلى الله، ولكى نفسر بعد ذلك بهذه الصفة حضور القانون الأخلاقى فينا.

(١٨٤) إن مبدأ السعادة يدمر على العكس كل أخلاق.

غير تبعية الإرادة، وأنه على الدقة من أجل هذا يلزم لهذه المبادئ أن تخطئ هدفها.

وفى جميع المرات التي يعن للمرء فيها أن يتخذ كدعامة موضوعا للإرادة حتى يتعين للارادة القاعدة التى تحددها، فالقاعدة ليست إلا التبعية والأمر مشروط فى الحدود التالية: لو أو لأن المرء يرغب فى هذا الموضوع فيجب عليه أن يفعل بهذه الطريقة أو بتلك، وبالتالى لا يستطيع هذا الأمر ألبتة أن يكون أمرا أخلاقيا، أعنى أمرا مطلقا أما أن الموضوع يحدد الإرادة بواسطة الميل، كما هو الشأن فى مبدأ السعادة الشخصية، أو بواسطة العقل مطبقا على موضوعات ممكنة لرغبتنا بوجه عام، كما هو الشأن فى مبدأ الكمال فإن الإرادة لا تتحدد أبداً فوراً بذاتها، بتمثل الفعل، ولكن فقط بالدافع الناجم عن النفوذ الذى تمارسه عليه النتيجة المنتظرة للفعل: يجب أن أفعل هذا الشيء لأننى أرغب فى شيء آخر.

وهنا ينبغى أيضا، فى الموضوع الذى أنا بصدده، افتراض قانون آخر، تبعا له أرغب بالضرورة هذا الشيء الآخر، وقانونه بدوره فى حاجة إلى أمر يفرض على هذه القاعدة اتجاها محددا. ذلك لأنه، كما أن الإغراء الذى لابد أن يطبعه تمثل موضوع قابل للتحقق بقوانا، على إرادة الكائن تبعا لملكات طبيعية، يشكل جزءا من طبيعة الكائن، سواء من الحساسية (الميل أو الذوق) أو الفهم والعقل، التى بمقتضى التكوين الخاص لطبيعتها يلازمها إشباع. فإن الطبيعة هى إذن التى تعطى القانون، وليس فقط هذا القانون من حيث هو كذلك، يجب أن يعرف ويبرهن عليه بالتجربة وحدها: هو قانون عارض فى ذاته ولا يصلح كذلك لإقامة قاعدة عملية باتة وهو ما يجب أن تكون عليه القاعدة الأخلاقية، ولكنه ليس أبدا إلا تبعية الإرادة، فالإرادة لا تعطى ذاتها قانونها. وإنما هو إغراء غريب عنها هو الذى يعطيها القانون، لصالح تكوين خاص وكائن مستعد لاستقباله.

إن الارادة الخيرة خيرا مطلقا، حيث المبدأ يجب أن يكون أمرا مطلقا، تغدو إذن غير متحددة بالنظر إلى جميع الأشياء، فهى لا تشمل

إلا صورة فعل الإرادة بوجه عام، وذلك كاكتفاء ذاتي. أعنى أن استعداد القاعدة لكل إرادة خيره لكى تقوم بمثابة قانون كلى. هو أيضا القانون الأوحد الذى تفرضه على ذاتها إرادة كل كائن عاقل، دون أن يدخل من الباطن كمبدأ، دافعا أو مصلحة أيا كانت.

وكيف تكون مثل هذه القضية العملية التأليفية الأولية ممكنة، ولم تكون ضرورية ! هنا مشكلة لا يمكن أن نجد حلها فى حدود ميتافيزيقا الأخلاق. فنحن لم نؤكد هنا حقيقة هذه القضية، بل ولم نزعم أننا وصلنا بصددها إلى دليل بين أيدينا. لقد بينا فقط، بنمو وتطور تصور الأخلاقية المتقبل تقبلا كليا، أن ثمة اكتفاء ذاتيا للإرادة يرتبط لا مفر بهذا التصور، أو بالأحرى هو أساس هذا التصور. ومن ثم فإن من يأخذ الأخلاقية كشىء من الواقع، لا كفكرة واهمة دون حقيقة يجب أيضا أن يقبل المبدأ الذى عيناه له. وهذا القسم من كتابنا كان إذن قسما تحليليا كالقسم الأول. أما عن البرهنة الآن على أن الأخلاقية ليست وهما، وهو زعم له نتيجة مؤكدة، لو كان الأمر المطلق أمرا صحيحا، ومعه اكتفاء الإرادة، ولو كان ضروريا ضرورة مطلقة كمبدأ أولى، لاقتضى هذا إمكانية استخدام تأليفى للعقل الخالص العملى، ولكننا لا نستطيع أن نحاول ذلك دون أن نقوم بادئ ذى بدء بنقد لهذه الملكة عينها، ملكة العقل وفى القسم الأخير سنتتبع السمات الرئيسية، لهذا النقد، وهذا ما يكفى هدفنا[١٨٥].

(١٨٥) على نحو ما ذكرنا من قبل، تتلخص ميتافيزيقا الأخلاق قبل كل شىء فى تحديد المبدأ الأسمى للأخلاقية، فى أن يستنبط منه بتطبيقه على الطبيعة الإنسانية، نسق الواجبات. بينما الوظيفة الخاصة بالنقد هى أن يقيم موضوعية هذا المبدأ بفحص القدرة العملية للعقل. ومن ثم فالنقد هو الذى عليه وحده أن يبرهن على أن الأخلاقية صحيحة. بينما المنهج المتبع إلى الآن قد اقتصر على البحث فيما تنطوى عليه الأخلاقية إذا كانت صحيحة.

القسم الثالث

الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق

إلى نقد العقل الخالص العملي

تصور الحرية هو المفتاح لتفسير الاكتفاء الذاتي للإرادة

الإرادة ضرب من العلية عند الكائنات الحية من حيث كونها عاقلة وتغدو الحرية تلك الخاصة التي يمكن أن تكون لهذه العلية وتتمثل في قدرتها على أن تعمل مستقلة عن العلل الغريبة التي تحددها. وكما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تمكلها العلية القائمة في جميع الكائنات المجردة من العقل فإن عملها يتحدد تبعاً لتأثير علل غريبة عنها.

هذا التعريف الذي قدمناه للحرية تعريف سلبي، وهو بالتالي لنقف على جوهره، غير مثمر، ولكن ينساب منه تصور وضعي للحرية وهو تصور يبلغ من الغنى مبلغه من الخصب. وكما كان تصور العلية ينطوي في ذاته على تصور القوانين، وبمقتضاها يلزم لحدوث الشيء الذي نسميه معلولا أن يكون ثمة شيء آخر يدفع به وهو العلة، فإن الحرية مع كونها ليست خاصية للإرادة تتوافق مع قوانين الطبيعة، فإنها ليست مع ذلك خارجة عن كل قانون، بل على العكس، يلزم أن تكون عليه تعمل تبعاً لقوانين ثابتة، ولكنها قوانين من نوع خاص إذ لولا هذا لكانت الإرادة الحرة عدما خالصا[١٨٦].

والضرورة الطبيعية هي تبعية للعلل الفاعلة إذ أن كل معلول ليس ثمتئذ ممكنا إلا تبعاً لهذا القانون وهو أن أي شيء آخر يحدد العلة الفاعلة للعلية. فمم يمكن أن تتألف إذن حرية الإرادة، اللهم إن لم يكن في الاكتفاء

---

(١٨٦) ينبذ "كانط" حرية اللامبالاة ، بينما يسلم بالإرادة الحرة بمعنى سنحدده فيما بعد.

الذاتي، أعني في الصفة التي لها وهي أن تكون هي لـذاتها قانونهـا.(١٨٧) ومن هنا فهذه القضية : للإدارة في جميع الأفعال، قانونها الذي لهـا فـي ذاتها، ليست إلا صيغة أخرى لهذا المبدأ :

لا ينبغي العمل إلا بمقتضى قاعدة يمكن لها أن تكون موضـوعاً لذاتها بصفتها قانوناً كلياً. ولكن، هذه على الدقة صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية، فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية ليسا بالتـالي إلا شيئاً واحداً بعينه. (١٨٨)

---

(١٨٧) بسط كتاب نقد العقل الخالص تصورين للحرية: تثور كوني "كوسمولوجي" ترانسندنتالي وهو تصور عقلي على الدقة بمتقضاه تكون الحرية هي القدرة على الفعل باستقلال عن ميكانيزم الطبيعة وعلى إنتاج سلسلة من الظواهر بعلة معقولة وخارج نطاق الزمان تتجلى في الزمان وفق ضرورة القوانين الطبيعية. ثم تصور عملي وبالأحرى سيكولوجي تثبته التجربة التي يحدد العقل تبعا لها الإرادة بتزويدها بقواعد السلوك. والحرية العملية هي حرية يقينية يقيناً مباشراً من حيث الوظيفة التي تنجزها وإذا كانت تتأسس على إمكانية حرية كونية وترانسندنتالية – وهي إمكانية لا يستطيع العقل من جانب آخر أن يحيلها إلى واقع موضوعي – فإن ذلك فحسب من أجل تنحية الشك التأملي الذي يتساءل به المرء ما إذا كان ما يظهر فينا كحرية بالنسبة للإرهاصات الحسية يمكن أن يكون طبيعة بالنسبة لعلل أعلى أو أبعد. وقد أقيمت العلاقة بين هذين الضربين من الحرية إقامة ناقصة في "نقد العقل الخالص" ذلك لأن "كانط" لم يكن قد وصل بعد إلى الصيغة الواضحة تماماً لمبدأ الاكتفاء الذاتي.

(١٨٨) يؤكد "كانط" إذن كون الحرية والأخلاقيةرمزاً واحداً ولم يكشف عن هذا التطابق في نقد العقل الخالص ولم يكشف كذلك عما تكونه الحرية الترانسدنتالية التي يبدو مرتبطاً بها بصفة جوهرية القرار الأصلي الذي يجعل سلوكنا طيبا أو شيئاً ولم يكشف كذلك عما تكونه الحرية العملية التي يمكنها أن تطبق كقاعدة على المربح والنافع تطبيقها على الخير. فهنا. بفضل إلقاء الضوء على فكرة الاكتفاء الذاتي يبدو أن صورة الحرية تجد في الأخلاقية. في فكرة الإرادات المشرعة الكلية مضموناً مناسباً. فهل ينبغي لنا مع ذلك أن نعتقد بأن "كانط" لم يعد يسلم بحرية الإرادة السيئة. وأنه عاد بطريق ملتو إلى نظرية قريبة من حتمية ليبنتز؟ ليس الأمر كذلك على التأكيد مع أنه من حيث طبيعة المشكلة المتطورة ارتبط هذا الكتاب (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) بعرض جانبي الحرية والأخلاقية من حيث أن كلا منهما يمكن أن يتحول إلى الآخر. وليس من غاية اليسر أن نضع قبضتنا على جماع فكر "كانط" في هذا الموضوع. واليك فيما يلوح كيف ينبغي تمثل هذا الفكر: "فالإرادة هي في لبها

فإذا افترضنا إذن حرية الإرادة. فيكفى أن نحلل تصورها لكى نستنبط من هذا التصور الأخلاقية ومعها مبدأها. ومع ذلك فهذا المبدأ هو دائماً قضية تأليفية. يمكن التعبير عنها على النحو التالى: إن إرادة خيرة خيراً مطلقا، هى التى يمكن لقاعدتها أن تحتوى دائماً فى ذاتها القانون الكلى الذى هى قادرة على أن تكونه، ذلك أن المرء لا يستطيع بتحليل تصور إرادة خيرة خيراً مطلقاً أن يكتشف هذه الخاصية فى القاعدة. ولكن قضايا تأليفية من هذا الضرب ليست ممكنة إلا بشرط ارتباط تصورين أحدهما مع الآخر بفضل اتحادهما مع تصور ثالث حيث يجب من جانب ومن آخر أن يلتقوا. (١٨٩) إن التصور الوضعى للحرية يمدنا بهذا الحد

= ملكة العمل بقواعد أو تعاليم، فبينما تستعير دوافعها من الميول الحسية، فإنها لا تخضع من جانبها لنفوذ محدد على الدقة لأن هذه الدوافع لا تصلح لها إلا إذا أجيزت فى قاعدة فعلها. وبعبارة أخرى كل قاعدة تنطوى على عنصر عقلى ممتنع بهذا عينه على الدوافع المعطاة ويمكن للمرء أن يؤيد بهذا المعنى أن الحرية توجد عند الإنسان بمجرد أن يضع لنفسه قاعدة للسلوك أيا كانت: فهى ليست حرية لامبالاة، ما دامت الأفعال المادية المستمدة من هذه القاعدة مرتبطة دائماً بعلل محددة أو قابلة للتحدد فى التجربة هذا من جهة ومن جهة أخرى ما دامت القاعدة المختارة تعبر بالنسبة للحكم العملى عن الاتجاه المطرد للسلوك. ومع ذلك فالعقل قادر ليس فقط على أن يضع فى قواعد وصيغ الدوافع التى تزوده بها الحساسية، بل أيضاً على أن يزودنا من ذاته بقانون يأتى مضمونه كما تأتى صورته من ذات العقل، ويكفى لتحديد الإرادة فيما هو جوهرى لها، أعنى فى قاعدتها، هذا القانون هو القانون الأخلاقى، المستقل عن كل مادة تجريبية، وغير مشروط فى ذاته. ومن هنا فالعقل عملى من حيث كونه خالصا تماما. ومن ثم يتصور المرء أن مكان القانون الأخلاقى هو الفعل الحر على التمام ولكن إذا كان تطابق الحرية والقانون الأخلاقى هو الحقيقة العملية العليا، وأن موضوع "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" أن يبرزها، فلا يبدو أن هذا التطابق يطرح من فكر "كانط" واقعية إرادة حرة وإمكانية اختيار حر للشر و "كانط" فى مؤلفاته التالية وبخاصة فى مؤلفاته عن الدين يفرض أو يؤيد أن الإنسان يفعل الشر لا بمجرد تخلى إرادته عن ارهاصات الحساسية بل بتبن مباشر لقواعد تتقبل الدوافع الحسية كما لو كانت تساوى القانون. فالإنسان كائن حاس وعاقل معا. وبسبب هذا فعقله حين يعمل، لا يتوافق بطبيعته وحدها توافقا مباشرا مع القانون الموضوعى الذى يحمله مع ذلك فى جوانحه وكما أن ثنائية الحساسية والعقل تصل إلى الحد الذى لا يكون معه انتقال بدرجات

الثالث. الذى لا يمكن أن يكون كما هو الشأن فى العالم الحسى(١٩٠) (حيث التصور يشمل تصور شيء معتبراً كعلة، وتصور شيء آخر تتعلـق بـه العلة ويعتبر معلول). ولكن ما هو هذا الحد الثالث الذى تحيلنا عليه الحرية والذى لدينا بصفة أولية فكرة عنه، إن إمكان الإشارة إليه هنا أمر ما برح بعيداً جداً عنه(١٩١) وكذلك الشأن فيما يختص بفهمنا كيف يـصدر تـصور الحرية من العقل الخالص العملى، وكيف بهذا أيضاً يكون الأمر المطلـق ممكنا: كل هذا يقتضى كذلك شيئاً من الإعداد.

الحرية يجب أن تفترض كخاصية للإرادة عند جميع الكائنات العاقلة

ليس يكفى أن ننسب لسبب ما أيا كان الحرية لإرادتنا، إذا لم يكون لدينا سبب مقنع لنسبتها كما هى لجميع الكائنات العاقلة. ذلك لأنه لما كانت الأخلاقية لا تنهض بمهمة القانون لنا إلا من حيث كوننا كائنـات عاقلـة، فإنها يلزم أن تصلح أيضا لجميع الكائنات العاقلة، ولما كان لابد لها من أن تستمد من خاصية الحرية، فإنه ينبغى أيضا أن يثبت أن الحرية خاصـية

مستمرة من الواحدة إلى الآخر، فكذلك فإن الفعل الذى ينجز به العقل اعدته بدوافع حسية أو بفرض قانونه على الميول لا يمكن أن يمثل فى حريته الخالصة إلا كاختيار.

(١٨٩) تختلف الأحكام التأليفية عن الأحكام التحليلية فى أنها بوجه عام، تربط الموضوع بمحمول ليس متضمناً فيه تضمناً منطقياً، وهى لذلك تحتاج إلى وسيط يحقق اتحاد التصورين، وفى المعرفة النظرية يزودنا الحدس بهذا الوسيط، ومن هنا فمبدأ العلية الذى بمقتضاه كل ما يحدث يفترض شيئا يعقبه هو تبعا لقاعدة، يتضمن حدس الزمان وملكة الوقوف فى الزمان على الظواهر التى تتعاقب فيه، وبعبارة أخرى أن علاقة العلة بالمعلول هى علاقة المبدأ بالنتيجة، ولكنها علاقة قابلة للتحدد فى الزمان بطريقة تشمل موضوعا واقعيا، بدلا من التعبير تعبيراً بسيطاً عن هوية منطقية، والتعاقب الذى يحقق تسلسل حدين متحدين اتحادا تأليفيا بقانون العلية هو تحديد خالص فى الزمان.

(١٩٠) كما يتمثل للحدس.

(١٩١) هذا الحد الثالث، هو كما سنرى، تأكيد عالم معقول.

لإرادة جميع الكائنات العاقلة، ولا يكفى أن يثبت ذلك ببعض تجارب مزعومة للطبيعة الإنسانية (وهذا، مع ذلك، مستحيل استحالة مطلقة فليس يمكن إلا إثبات أولى)(١٩٢) ولكن ينبغى أن نبرهن عليها كمنتمية بوجه عام إلى نشاط الكائنات العاقلة ذات الإرادة. ومن ثم أقول: كل كائن لا يستطيع أن يعمل إلا فى كنف فكرة الحرية. هو بهذا ذاته، من وجهة النظر العملية، حر على الحقيقة، أعنى أن كل القوانين التى ترتبط بالحرية ارتباطاً لا فكاك منه تصلح له على الدقة بنفس الطريقة كما لو كان من المقطوع به أن إرادته حرة بذاتها وبأسباب تصلح من وجهة نظر الفلسفة النظرية(*)(١٩٣). وأنا أؤيد أننا ينبغى أن ننسب بالضرورة أيضاً لكائن عاقل .

---

(١٩٢) الحرية كما سيقول ذلك "كانط" فيما بعد لا يمكن أن تكون تصوراً مستمداً من التجربة، ما دامت كل التجربة الممكنة تخضع للضرورة الطبيعية ولقد ذكرنا القارىء بأن نقد العقل الخالص يعتبر الحرية العملية أيضاً كحرية قابلة للبرهنة عليها بالتجربة.

(*) (هذا المنهج الذى يتلخص فى عدم التسليم بالحرية إلا فى صورة فكرة تجعلها الكائنات العاقلة أساساً لأفعالها يكفى فى خطتنا وأنا اختاره كى يكون فى مقدورى أن أتجنب إلزام البرهنة على الحرية من الوجهة النظرية. إذ بينما يظل البرهان النظرى على الحرية معلقا، فإن ذات القوانين التى تلزم كائنا حراً بالفعل لا تجدى فتيلا لكائن لا يستطيع أن يعمل إلا فى كنف فكرة حريته الخاصة به. وبهذا يمكننا إذن أن نتخلص من عبء جاثم على النظرية).

(١٩٣) من وجهة النظر العملية لسنا فى حاجة إلى أن نعرف ما هى الحرية، فمنذ اللحظة التى تكون لدينا عنها الفكرة التى تعبر عن تلقائية العقل، يكفى أن نقر بأن الكائن العاقل يفعل بفعل بعقله ليسلم بأنه حر عمليا، ومع ذلك فإن "كانط" سيعلن فيما بعد أنه إذا لم تكن إمكانية الحرية مقبولة نظريا، فينبغى أن نطرح بإصرار الحرية من أجل الضرورة. وسيجدد بعد ذلك أكثر من مرة هذا التصريح، وبخاصة فى مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص: "لنسلم بأن الأخلاق تتضمن بالضرورة الحرية (بأدق معنى) كخاصية لإرادتنا، لأنها تضع أولياً كمعطيات للعقل مبادىء عملية تنبع أصلاً من هذا العقل ذاته، وتغدو مستحيلة تماما بدون افتراض الحرية ولنسلم أيضا بأن العقل التأملى قد برهن على أن هذه الحرية، لا يمكن تصورها بأى حال من الأحوال، فينبغى من ثم أن ينسحب هذا الافتراض الأخلاقى، أمام الافتراض الذى ينطوى عكسه على تناقض واضح ويترتب على ذلك أن الحرية ومعها

له إرادة فكرة الحرية وأنه لن يكون فى وسعه أن يعمل إلا فى كنف هـذه الفكرة. ذلك لأننا فى مثل هذا الكائن نتصور عقلاً عمليا، أعنـى موهوبـاً بالعلية من حيث علاقته بموضوعاته. أو أنه من المستحيل أن نتصور عقلاً يستقبل، عن وعى تام بذلك توجيها من الخارج بصدد أحكامـه، إذ ثمئـذ سينسب الكائن تحديد ملكة الحكم لا إلى عقله بل إلى الهوى.[١٩٤] ينبغـى اعتبار العقل من حيث هو كصاحب لهذه المبادىء مع تنحيـة كـل نفـوذ غريب عنه. وبالتالى فمن حيث كونه عقلا عمليا أو كأرادة كـائن عاقـل يجب أن يعتبر ذاته حراً، أعنى أن إرادة كائن عقلى لا يمكـن أن تكـون إرادة تنتمى إليه بخاصة إلا فى ظل فكرة الحرية ومـن ثـم يلـزم لإرادة كهذه، أن تنسب من وجهة النظر العملية إلى جميع الكائنات العاقلة.[١٩٥]

عن المصلحة التى تلحق بأفكار الأخلاقية

لقد أعدنا فى نهاية المطاف التصور المحدد للأخلاقية، إلى فكـرة الحرية ولكن ليس من الممكن لنا أن نبرهن على هذه كشىء مـن أشـياء الواقع[١٩٦]. لا فى ذاتنا ولا فى الطبيعة الإنسانية. فنحن نقتصر على النظر فى أننا ينبغى أن نفترضها.[١٩٧] إذا شئنا أن نتصور كائنا على أنه كـائن عاقل، وعلى أنه موهوب بوعى بعليته من حيث علاقته بالأفعال، أعنـى

الأخلاقية (حيث عكسها لا ينطوى على تناقض عندما لا تكون الحرية مفترضة بادىء ذى بدء) تفسح المكان لميكانيزم الطبيعة".

(١٩٤) عند "كانط" لا يمكن للوعى الذى يجعل الكائن العاقل يتخذ قراره بالعقل وأن يخضع لذات الضرب من الخداع الذى يخضع له الوعى بهذا المعطى أو ذاك من معطيات الواقع، ذلك لأنه يفصح عن ذاته بوضع المبادىء أو القواعد.

(١٩٥) إن فكرة الحرية التى تعبر عن علية العقل. وكون الكائن العاقل الذى يستخدمها لا يعتبر ذاته حرا، هذه الفكرة تتوقف من حيث أن هذا الكائن كائن عاقل.

(١٩٦) ينبغى لنا لهذا ملكة حدس عقلى نحن محرومون منها.

(١٩٧) لهذا الافتراض بلا ريب قيمة موضوعية، ولكن فقط من وجهة النظر العملية وبالتالى فهو لا يصلح لتفسير إمكانية الأمر المطلق. إذا لم يكن المرء قد وضح ما يجعل القواعد القابلة لأن تصبح قوانين كلية بحق، لسلوكنا.

عاقل، وعلى أنه موهوب بوعى بعليته من حيث علاقته بالأفعال، أعنى موهوباً بالإرادة. وعلى هذا نجد أننا يجب، بنفس الباعث على الدقة، أن ننسب لكل كائن موهوب بالعقل والإرادة هذه الخاصية وهى أنه يصمم على الفعل فى ظل فكرة حريته.

لقد رأينا أنه من افتراض هذه الأفكار ينساب أيضا الوعى بقانون للفعل وبمقتضى هذا القانون يجب أن يؤخذ بالمبادئ الذاتية للأفعال أعنى القواعد الذاتية، أقول يجب أن يؤخذ بها دائماً من حيث استطاعتها أن تصبح أيضا موضوعية، أعنى بصفة كلية كمبادىء، وتكون بذلك فى خدمة تشريع، مع كونه صادراً منا فهو، تشريع كلى. ولكن لم ينبغى لى أن أخضع لهذا المبدأ وذلك بصفتى كائنا عاقلا بوجه عام؟ ولم تخضع له أيضاً لنفس السبب الكائنات الأخرى الموهوبة بالعقل؟ أننى لأتفق عن طيب خاطر على أنه ليس ثمة مصلحة تدفعنى لذلك، ذلك لأنه لن يكون هنالك أمر مطلق ولكن ينبغى مع ذلك أن يكون لى بالضرورة مصلحة وأرى كيف يحدث ذلك.(١٩٨) ذلك لأن "يجب على" هى والحق "أروم" وهى تصلح لكل كائن عاقل، بشرط أن يكون العقل عنده عقلاً عملياً دون مانع. وعند الكائنات التى تتأثر مثلنا بالحساسية، أعنى بدوافع من جنس آخر، والتى لا ينتج عندها دائما ما يقوم به الفعل لذاته وبذاته، هذه الضرورة للفعل

---

(١٩٨) فسر "كانط" من قبل وسيفسر من بعد، الاختلاف القائم بين اعتبار المصلحة فى الفعل من حيث ذاته تحقيقا للصحة الكلية للقاعدة التى يسير بمقتضاها الفعل. وبين اعتبار المصلحة فى فعل من أجل الموضوع الذى يلزم أن ينتج عنه ومن أجل الرضى، الذى يجلبه للميول. ففى الحالة الأولى المصلحة خالصة، وعملية من حيث نوعها وفى الحالة الثانية هى مصلحة تجريبية، مرضية.

يعبر عنها فقط فعل "يجب" والضرورة الذاتيـة تتميـز مـن الـضرورة الموضوعية. (١٩٩)

ويلوح إذن أننا نقنع بافتراض القانون الأخلاقي خالصا، أعني مبدأ اكتفاء الإرادة ذاته، في فكرة الحرية، دون أن يكون في مستطاعنا البرهنة على واقعية هذا المبدأ في ذاته، وضرورته الموضوعية، وبذلك سـنجني أيضا ولا ريب شيئاً ملحوظاً بتحديدنا على الأقل للمبدأ الصحيح بدقة أكبر مما لم يقم به أحد للآن، ولكن فيما يختص بسلامته والـضرورة العمليـة للخضوع له، فلم تحقق تقدماً يذكر. ذلك لأننا لو سـئلنا لـم إذن يلـزم أن تكون السلامة الكلية لقاعدتنا التي تشاد كقانون، الـشرط المقيـد لأفعالنـا والذي نبني عليه القيمة التي نخلعها على هذه الطريقة في الفعـل، وهـي قيمة تبلغ من العظم حداً بحيث لا نجد في أي شيء آخر مـصلحة أعلـى منها، فكيف يحدث أن الإنسان لا يعتقد أن لديه بهذا إلا الـشعور بالقيمـة الشخصية التي على حسابها لا يكون ثمة وزن لأهمية حالة مريحة أو حالة مزعجة : على هذه الأمثلة ليس لدينا آية إجابة مرضية.

والحق أننا نجد أن في استطاعتنا أن تكون لنا مصلحة في صـفة شخصية، لا تعتمد عليها مصحلة موقفنا ولكنها تجعلنا على الأقل قـادرين على أن نسهم في ظرف سعيد في الحالة التي يستغني فيها العقـل عنـه، أعني أن الواقعة البسيطة التي نكون فيها خليقين بالسعادة حتى ولـو لـم تحركنا رغبة للإسهام فيها، يمكن أن تثير الاهتمام في ذاتها، ولكـن هـذا الحكم ليس في الواقع إلا نتيجة للأهمية التي قد افترضناها من قبل للقوانين

(١٩٩) إن الإرادة هي مصدر القانون من حيث كونها إرادة كلية ومن حيث كونها فردية ومتحدة بحساسية تعوق أو تحد قدرتها العملية، تبلو الإرادة قسر الواجب.

الأخلاقية (ما دمنا بفكرة الحرية ننفصل عن كل مصلحة تجريبيـة)(٢٠٠). ولكن أن يكون لزاما علينا أن ننفصل عن هذه المصلحة أعني نعتبر أنفسنا أحراراً في العمل، ومع ذلك فنحن نتمسك بالخضوع لبعض القوانين بغيـة أن نجد في شخصنا فقط قيمة يمكن أن تعوضنا عن فقدان كل مـا يجعـل ثمنا لظرفنا، كيف يكون هذا ممكنا، وبالتالي من أيـن يـأتي أن القـانون الأخلاقي يلزم، هذا ما لا يمكننا أيضا أن نراه على ضوء ما تقدم.

هنا كما ينبغي أن نعترف صراحة، دور واضح، وليس ثمة فيمـا يبدو وسيلة للخروج منه. فنحن نفترض أنفسنا أحراراً في سـياق العلـل الفاعلة، حتى نتصور أنفسنا في سـياق الغايـات كخاضـعين للقـوانين الأخلاقية، ونحن نتصور أنفسنا بعد ذلك كخاضعين لهذه القوانين لأننا نسبنا لأنفسنا حرية الإرادة: والواقع، أن الحرية والتشريع الخـاص بـالإرادة، ينتميان معا للاكتفاء الذاتي، فهما بالتالي تصوران متبادلان، ولكن من أجل هذا على الدقة لا يسع المرء أن يستخدم أحدهما ليفسر الآخر ويـشفع له.(٢٠١) وكل ما يمكن للمرء أن يفعله هنا، هو من وجهة النظر المنطقيـة العودة بتمثلات مختلفة في الظاهر عن موضوع واحد وبالذات إلى تصور أوحد (كما يرد المرء أجزاء متعددة لذات القيمة إلى أدنى شروط لها).

ولكن يبقى لنا مصدر واحد، هو أن نبحث، فيمـا لـو تـصورنا الحرية كعلل فاعلة أولية، فإننا نقف عند وجهة نظر أخرى، مما لو تمثلنـا أنفسنا بمقتضى أفعالنا كمعلولات نراها أمام أعيننا. (٢٠٢)

---

(٢٠٠) كثيراً ما عرف "كانط" الفضيلة بأنها ما يجعلنا خليقين بأن نكون سعداء وذلك يتعارض مع النظريات التي تعتبر الفضيلة والبحث عن السعادة أمراً واحداً.

(٢٠١) وبصورة أشد بساطة يغدو الدور على هذا النحو: أن إثبات الحرية مرهون بإثبات القانون الأخلاقي وإثبات القانون الأخلاقي مرهون بإثبات الحرية.

(٢٠٢) نحن نمس هنا النقطة الهامة لهذا الجزء الأخير من هذا الكتاب، ففي هذا الجزء سيقيم "كانط" مشروعية تصور عالم للأشياء بالذات أو عالم معقول.

وثمة ملاحظة لكى نعرضها، لا يتطلب الأمر تفكيراً دقيقاً، بل يمكن أن نفترض أن الذكاء العادى قادر على أن ينهض بها، بطريقته، وذلك بتمييز غامض لملكة الحكم التى يدعوها شعوراً: فجميع التمثلات التى تأتى إلينا من طريق آخر غير إرادتنا (تمثلات الحواس[٢٠٣]) والتى تجعلنا نعرف الموضوعات كما لو كانت تؤثر فينا، على نحو يظل مجهولا لنا ما يمكنها أن تكونه، فبواسطة هذا النوع من التمثلات رغم أكبر جهود للانتباه وللوضوح يمكن أن يضيفها إليها الفهم، لا نستطيع أن نصل إلا إلى معرفة الظواهر، ولا نصل ألبته إلى معرفة الأشياء بالذات.[٢٠٤] وما نكاد نقيم هذا التمييز (ويكفى لهذا الاختلاف الذى لاحظناه من قبل بين التمثلات التى تأتى إلينا من الخارج، والتى نكون فيها سلبيين وبين التى ننتجها نحن أنفسنا دون غيرنا، والتى نفصح فيها عن نشاطنا)، حتى ينجم عنه بالطبع أننا ينبغى أن نقر ونفترض أن شيئاً ما آخر خلف الظواهر ليس ظاهرة، أعنى الأشياء بالذات [٢٠٥]، مع أننا نسلم عن طيب خاطر بأنها ما دامت غير ممكنة التصور ألبتة، إن لم يكن هذا فقط بالطريقة التى تؤثر فينا بها، فليس فى مستطاعنا أبداً أن نقترب منها أكثر، وأن نعرف ما تكونه فى

---

(٢٠٣) يشير "كانط" فى كثير من الأحيان إلى الاستقبال على أنه الطابع الخاص بالحساسية.

(٢٠٤) يبرز النقد هذه القضية حين يبين أن موضوعات الاستقبال الحسى لا يمكن أن نضع قبضتنا عليها من حيث أنها تقع تحت صور المكان والزمان، وبالتالى فهى ترتبط بمعرفتنا بهذه الصور التى تشكل طبيعة حساسيتنا ومن هنا فهى لا يمكن أن تمثل إلا كظواهر، والأشياء بالذات هى بلا ريب أساس ظهور الظواهر، ولكن تطبيق الفهم على معطيات الحواس لا يمكن إلا أن يحيلها إلى موضوعات للتجربة العلمية، لا أن يستخلص منها معرفة الأشياء بالذات.

(٢٠٥) يقول "كانط" فى مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص أن من التناقض التسليم بأن ثمة مظهر ظواهرى دون وجود شىء ما يظهر:
"dass Erscheinung ohne etwas wôre, was da erscheint."

ذاتها. ومن هنا ينجم بالضرورة تمييز تقريبي والحق يقال[٢٠٦]، بين عالم محسوس وعالم معقول الأول في مستطاعه أن يتنوع تبعا لاختلاف الحساسية عند مشاهدين مختلفين، بينما الثاني، وهو أساس الأول يظل دائما كما هو. وحتى الإنسان، تبعا للمعرفة التي لديه عن ذاته بفضل حسه الباطني، لا يمكنه أن يتباهى بأنه يعرف نفسه كما هي في ذاتها. ذلك لأنه كما كان لا ينتج ذاته على نحو ما بذاته. وكان يكتسب التصور الذي لديه لا اكتسابا أوليا، بل تجريبياً. فمن الطبيعي أنه لا يستطيع كذلك أن تكون له معرفة عن ذاته لا بالحس الباطن، وبالتالي بظاهرية طبيعية، وبالطريقة التي يتأثر بها وعيه. [٢٠٧] ولكن ينبغي له في عين الوقت أن يسلم بالضرورة فوق نمط كيانه الخاص المركب من ظواهر خالصة بشيء ما آخر يكون له بمثابة أساس، أعني الأنا، أيا كانت طبيعتها في ذاتها. وكذلك فيما له علاقة بالإدراك الحسي البسيط وبقدرة استقبال الإحساسات، ينبغي أن يعتبر ذاته مشكلا لجزء من العالم الحسي. بينما فيما يختص بما يمكن أن يكون فيه من نشاط خالص (أعني ما يرد على الوعي لا بتأثر الحواس

---

(٢٠٦) هذا التمييز تقريبي هنا، لأنه لا يستند إلى الفحص النقدي لطبيعة الحساسية، كما نجده في رسالة "كانط" ١٧٧٠ وفي نقد العقل الخالص (الاستاطيقا الترانسندنتالية) ولأنه يقتصر على توجيه النظر إلى سلبية الإحساسات وتنوعها. ويفخر "كانط" بأنه قد وجدبنظريته في صياغة الزمان والمكان صياغة عقلية أساساً مكينا للتمييز الأفلاطوني القديم بين العالم المحسوس والعالم المعقول، بعد استبعاد التأملات التي لا جدوى منها التي زعمت الأفلاطونية بها أنها تحيط بهذا العالم الأخير.

(٢٠٧) لقد ناضل "كانط" كثيراً ضد النظرية التي تنسب إلى الحس الباطني فضل الوصول إلى حقيقة أعمق من الظواهر: فكل ما يمثل بحاسة سواء أكانت حاسة باطنية أو خارجية، فهو دائماً بهذا الاعتبار ظاهرة. ولكي نعرف الإنسان ذاته كشيء بالذات، ينبغي أن يكون له تلقائية قادرة على أن تنتج بذاتها كل حالاته، وبالمثل حدس عقلي قادر على أن يضع في قبضته هذه التلقائية في عملها.

بل مباشرة) ينبغى أن يعتبر نفسه مشكلا لجزء من العالم العقلى الذى لا يعلم عنه مع ذلك أى شيء آخر.(٢٠٨)

هنا النتيجة التى لابد لإنسان يفكر أن يصل إليها بصدد جميع الأشياء التى يمكن أن تمضى أمامه، ومن المحتمل أن يجدها المرء أيضاً فى أشد ضروب الذكاء شيوعا، وهو كما نعلم يميل بشدة إلى أن يتوقع دائما خلف موضوعات الحواس حقيقة واقعية خفية تعمل بذاتها، ولكنه من جهة أخرى يفسد هذا الميل بأن يتمثل فورا هذه الحقيقة الخفية فى صورة حسية أيضا، أعنى بأن يروم جعلها موضوعا للحدس، فهو بذلك لا يحقق أى تقدم.

إن الإنسان ليجد فى نفسه فى الواقع، ملكه يتميز بها عن جميع الأشياء الأخرى، بل ويتميز بها عن ذاته، من حيث كونه يتأثر بموضوعات هذه الملكة هى العقل.(٢٠٩) والعقل كتلقائية خالصة، ما برح يعلو على الفهم. وإليك على الدقة مجال علوه: مع أن الفهم هو أيضاً تلقائية، لا يشمل فقط، مثل الحساسية، تمثلات لا تنشأ إلا عندما يتأثر المرء بالأشياء (وبالتالى عندما يكون المرء سلبياً) ومع ذلك فهو لا يستطيع أن ينتج بنشاطه تصورات أخرى غير هذه التى تعمل ببساطة على إخضاع التمثلات الحسية لقواعد(٢١٠) وعلى توحيدها بذلك فى وعى(٢١١)

---

(٢٠٨) لما كانت كل معرفة محصورة فى حدود التجربة، فإنه لو كان من الممكن ومن اللازم إثبات العالم المعقول، فليس فى الإمكان معرفته.

(٢٠٩) عند "كانط" تبدأ معرفتنا بواسطة الحواس، وتمضى منها إلى الفهم Verstand وتنتهى فى العقل Vernunft . فالعقل أرفع ملكة عندنا تصقل مادة الحدس الحسى وترده إلى أتم وحدة للفكر.

(٢١٠) الفهم عاجز عن أن يتمثل بتصوراته الخالصة أو مقولاته موضوعات تتوافق معها، فهو لا يمكنه أن يستخدمها إلا كقواعد تنصب على موضوعات مشيدة أو معطاة فى الحدس الحسى. والعقل، على العكس، يتصور موضوعات تنتمى إليه بالفعل: النفس، العالم، الله. وهو بلا شك لا يمكنه أبداً أن يحولها إلى موضوعات للمعرفة، إلا بالخداع، ولكنه يمكنه أن

وبدون هذا الاستخدام الذى يقوم به فى الحساسية. لا يفكر إطلاقا فى أى شيء[٢١٢] وعلى العكس يبدى العقل فيما ندعوه الأفكار، تلقائية خالصة إلى الحد الذى يرتفع به إلى أعلى مما يمكن أن تزوده به الحساسية، ويفصح عن وظيفته الرئيسية بالتمييزبين كل من العالم المحسوس والعالم المعقول وبتعيينه بذلك لحدود الفهم ذاته. [٢١٣]

ذلك هو السبب فى أن الكائن العاقل، يجب من حيث كونه ذكاء (وليس بالتالى من جانب ملكاته المنحطة) أن ينظر إلى ذاته كمنتم لا لعالم الحس بل لعالم العقل. فلدى الكائن العاقل من ثم زاويتان للنظر يمكنه عندهما أن يعتبر ذاته وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته، تبعاً لجميع أفعاله. فمن جانب من حيث هو منتم لعالم الحس، فهو يخضع لقوانين الطبيعة (التبعية) ومن جانب آخر من حيث هو منتم لعالم العقل فهو

يستخدمها استخداماً نظرياً كمخططات فكرية تتمثل فى كنفها وحدة للظواهر متسقة وشاملة، وهو إنجاز للوحدة الناقصة والمشروطة دائماً التى يكونها لها الفهم: فهى هنا موضوعات فى الفكرة. وعلى ذلك فبينما الفهم هو الملكة التى ترد الظواهر إلى الوحدة بواسطة قواعد نجد العقل، هو الملكة التى ترد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادىء فالعقل يرتبط كذلك بالتجربة ولكن بواسطة الفهم.

(٢١١) وحدة الوعى الترانسندنتالية أو الحدس الخالص، هى الفعل الخالص الذى يفرض به الكائن هويته أعنى تسلسلا منتظما، على ما بين التمثلات من اختلاف وتعدد، وهو يفصح عن ذاته فى "أنا أفكر" هو أساس المقولات. وهو يتميز تميزاً جوهرياً من الوحدة الذاتية للوعى التى تتفاوت قدرة الحس الباطنى على امتلاكها، والتى لا تتألف إلا فى رابطة التداعى بين الأفكار.

(٢١٢) يقول "كانط" أن الحدوس تكون حدوسا عمياء بدون تصورات الفهم، ولكن التصورات بدون الحدوس تكون تصورات خاوية.

(٢١٣) إن الدور الذى تقوم به الأفكار هو أنها تتيح للعقل أن ينجز تأليف الشروط، وأنه يرقى بالتالى إلى اللامشروط. بينما تصورات الفهم لا يمكنها أن تعبر حدود المشروط، وإذ ينتج العقل أفكاره يتصور موضوعات أو يضع مشكلات مستعصية على الفهم بالمعنى الصحيح للكلمة. وهو بهذا يعين له حدوده.

يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة وليست هذه القوانين تجريبية، بل مؤسسة على العقل وحده دون سواه.

والإنسان من حيث هو كائن عاقل يشكل بالتالى جزءاً من العالم المعقول فليس فى مستطاعه أن يتصور عليه إرادته الخاصة إلا فى ظل فكرة الحرية، ذلك لأن الاستقلال عن العلل المحددة للعالم المحسوس (هذا الاستقلال الذى يجب للعقل دائماً أن يتصف به) هو الحرية. ففكرة الحرية ترتبط ارتباطاً لا فكاك له بتصور الاكتفاء الذاتى، ويرتبط بهذا التصور المبدأ الكلى للأخلاقية الذى يقوم من الوجهة المثالية بمثابة أساس لجميع أفعال الكائنات العاقلة، بنفس الطريقة التى يكون بها القانون فى الطبيعة بالنسبة لجميع الظواهر. (٢١٤)

وبذلك فينحى جانبا الارتياب الذى أثرناه وشيكا، والذى بمقتضاه قد يكون هنالك دور محتوى احتواء خفيا فى طريقتنا فى الانتقال من الحرية إلى الاكتفاء الذاتى، ومن هذا الأخير إلى القانون الأخلاقى: وقد يبدو بالفعل أننا لا نتخذ فكرة الحرية كمبدأ إلا من أجل القانون الأخلاقى، حتى نستنتج بعد ذلك فى العودة، هذا القانون الأخلاقى من الحرية. ويترتب على هذا أننا لا نستطيع أن نعطى أى سبب بالمرة لهذا القانون، ولا يعدو هذا أن يكون طلبا للانتماء إلى مبدأ تجيبنا إليه عن طيب خاطر نفوس مفكرة، ولكننا نصبح عاجزين على الدوام، عن إقامة هذا المبدأ كقضية قابلة للبرهنة. وفى الآن الحاضر نرى جيدا أننا حين نتصور أنفسنا أحراراً، فنحن ننتقل فى العالم المعقول كأعضاء فى هذا العالم، ونقر

---

(٢١٤) إن حق وضرورة تصور عالم آخر غير العالم المحسوس، أعني عالماً معقولا دون أن نجعل من هذا الأخير موضوعا للمعرفة ، يجعلان لتصور الحرية تبريراً ومضموناً فى آن واحد، وذلك بتزويدهما إرادتنا بنسق عليها أن تحققه طبقا للقوانين التى تضعها هى ذاتها، والتى هى مستقلة عن ميكانيزم الطبيعة.

باكتفاء الإرادة مع نتيجة هذا الاكتفاء، أعنى الأخلاقيـة. ولكـن إذا كنـا نتصور أنفسنا كخاضعين للواجب، فإننا نتصور أنفسنا كمشكلين لجزء من العالم المحسوس، وفى عين الوقت من العالم المعقول. (٢١٥)

كيف يكون الأمر المطلق ممكنا ؟

يعين الكائن العاقل مكانه كذكاء فى العالم المعقول ويدعو عليتـه إرادة من حيث كونها فحسب علة فاعلة منتمية إلى هذا العالم ومن جهـة أخرى لديه مع ذلك وعى بذاته أيضا كجزء من العالم المحـسوس حيـث تكون أفعاله بمثابة إفصاحات فى الظواهر عن هذه العلية ومع ذلك فلـيس فى الوسع أن نضع يدنا على إمكانية هذه الأفعال بواسطة هذه العلية التـى لا نعرفها ولكن بدلا من تفسير الأفعال على هذا النحو ينبغى أن تفهم مـن حيث كونها مشكلة لجزء من العالم المحسوس كمحددة بظـواهر أخـرى أعنى برغبات وميول(٢١٦) . ومن ثم فإذا كنت عضوا فى عالم معقول فقط دون سواه لكانت أفعالى متوافقة توافقا كـاملا مـع مبـدأ اكتفـاء الإرادة الخالصة ولو كنت عضوا فى عالم محسوس فقط لوجب افتراض أن هـذه الأفعال تأتى متوافقة تماما مع القانون الطبيعى للرغبـات والميـول تبعـا لتبعية الطبيعة (فى الحالة الأولى تستند الأفعـال إلـى المبـدأ الأسـمى

(٢١٥) لا يصلح القانون الأخلاقى لإثبات الحرية كما لا تصلح الحرية لإثبات القانون الأخلاقى، ولكن كلا منهما والآخر مؤسس على التأكيد المسلم به الآن، أعنى تأكيد عالم عقلى، تكون الحرية، إذا كان فى وسع المرء أن يقول العامل، بينما يكون القانون الأخلاقى هو القانون الذى يحققه فإذا تمثل لنا الآن القانون الأخلاقى كواجب وليس فى الصورة الجوهرية الوحيدة للاكتفاء الذاتى، فما ذلك إلا لأننا نشكل جزءاً من عالمين، وأن طبيعتنا المعقولة ، يلزم لكى تتحقق أن تقهر طبيعتنا المحسوسة.

(٢١٦) عند "كانط" يلزم لعلية وجودنا العقلى أن تتجلى فى العالم الحسى. ومن هنا فأفعالنا من حيث كونها تظهر فى العالم الحسى، تخضع لضرورة قوانين الطبيعة ويلزم أن تفسر ، مثلها مثل الظواهر الأخرى، بعلل طبيعية. أما عن العلة الحرة التى تصدر عنها والتى تتحدد خارج الزمن، فإنها تفلت من شروط المعرفة. ذلك لأنها تتخطى هذه الشروط.

للأخلاقية، وفى الحالة الثانية تستند إلى مبدأ السعادة(٢١٧) ولكن ما دام العالم المعقول يشمل أساس العالم المحسوس، وبالتالى أساس قوانينه(٢١٨) ولما كان هذا العالم بالنظر إلى إرادتى (التى تنتمى انتماء تاما إلى العالم المعقول) (٢١٩) هو مبدأ مباشر للتشريع ولما كان ينبغى تصوره بهذه الطريقة، وأن كنت من جهة آخرى كائنا منتمياً إلى العالم المحسوس، فينبغى لى أيضاً كذكاء، أن أقر بخضوعى لقانون العالم المعقول، أعنى للعقل الذى يشمل هذا القانون فى فكرة الحرية، ومن ثم خضوعى لاكتفاء الإرادة، وينبغى لى بالتالى أن أعتبر قوانين العالم المعقول كأوامر لى، والأفعال التى تتوافق مع هذا المبدأ كواجبات.

على هذا النحو تكون الأوامر المطلقة ممكنة لهذا السبب، وهو أن فكرة الحرية تجعلنى عضوا فى عالم معقول، وينجم عن ذلك أننى أن لم أكن إلا على هذا النحو، لكانت أفعالى متوافقة دائما مع اكتفاء الإرادة. ولكن لما كنت أرى نفسى فى عين الوقت عضوا فى العالم المحسوس ، فينبغى أن أقول أنها يجب أن تكون كذلك. هذا "الواجب" المطلق يمثل قضية تأليفية. أولية، حيث ينضاف إلى إرادة متأثرة بالرغبات الحسية، فكرة هذه الإرادة ذاتها أيضا ولكن من حيث كونها منتمية إلى العالم المعقول، أعنى أنها خالصة وعملية بذاتها، محتوية على الشرط الأعلى للإرادة

---

(٢١٧) مبدأ السعادة هو أكمل وأنسق تعبير عن الدوافع المستمدة من الحساسية.

(٢١٨) علاقة العلية الجارية بين العالم المحسوس والعالم المعقول، تظل غير متحددة من الوجهة النظرية، ومن المستحيل أن نمثلها بالمعرفة، وهى لا تحدد إلا تحدداً عملياً بالضرورة على كائنات عاقلة منتمية أيضا إلى عالم حسى، فى أن تجعل قواعد فعلها متوافقة مع قوانين العالم العقلى.

(٢١٩) مفهومة طبعا من حيث كونها نشاطا عاقلا، كما هى إرادة خالصة.

الأولى تبعاً للعقل[٢٢٠] ويقرب من ذلك أن ينضاف إلـــى حـــدوس العـــالم المحسوس تصورات الفهم، التى لا تعنى بذاتها شيئا اللهم إلا صوّرة قانون عام، وبهذا تجعل القضايا التأليفية التى تسند إليها كل معرفة طبيعيـــة[٢٢١] أقول تجعل هذه القضايا ممكنة.

والاستخدام العملى للعقل الذى ينهض به عامة الناس، يؤيد صحة هذا الاستنباط. فليس هناك شخص، حتى أشد المجرمين عتواء، على شرط أن يكون معتادا على استخدام العقل، حين نـــضع نـــصب عينيـــه أمثلـــة للإخلاص فى المقاصد، والثبات فى مراعاة القواعد الخيرة، والتعـــاطف ، والسماحة الكلية (ويرتبط هذا أيضاً بتضحيات كبرى بالمنافع والرفاهيـــة) لا يتمنى أن يكون فى مستطاعه هو أيضاً أن تحركه هذه المشاعر عينها. وهو لا يستطيع دون شك، بسبب ميوله ونزعاته، أن يحقـــق هـــذا المثـــل الأعلى فى شخصه، ولكن مع ذلك فهو لا ينى عـــن أن يتمنـــى فـــى ذات الوقت أن يتخلص من هذه الميول التى تجثم على كاهله. [٢٢٢]

---

(٢٢٠) بسط "كانط" من قبل هذا التأليف بين القضيتين بطريقة مختلفة بعض الشيء، فقد بسطه كتأليف قائم بين فكرة إرادة خيرة وفكرة إرادة مشرعة، وهو يبسطه الآن كقائم بين فكرة إرادة تتأثر برغبات حسية وفكرة هذه الإرادة عينها محتوية من حيث هى إرادة خالصة على قانون الأولى. وفى الحالتين يقوم تصور العالم المعقول بمهمة الحد الوسط. وهو يخلع الموضوعية العملية على العلاقة التى تربط بالإرادة المشرعة الكلية. الإرادة الخيرة أو الإرادة القادرة على أن تكون خيرة مع تأثرها بالحساسية.

(٢٢١) هنالك مع ذلك اختلاف هو السبب فى أن "كانط" لا يشير إلى التقارب إلا على أنه تقارب تقريبى. وعلى نحو ما رأينا فى النسق النظرى، يحقق العنصر الحسى، الحدس، الارتباط بين الحدين، فهنا العالم العقلى، موضوع التصور العقلى، لا موضوع الحدس، هو الذى يجعل من الممكن تحقق هذا الارتباط تحققا عمليا.

(٢٢٢) لا ينبغى أن نفسر عبارة "كانط" كما لو كانت واقعة الانتماء إلى العالم الحسى هى المبدأ الواقعى للشر الأخلاقى، فالشر يفترض دون ما شك إتباع الدوافع التى تزودنا بها الحساسية، بل على الدقة احتضان العقل لهذه الدوافع على حساب دافع القانون، هو الذى يفضى إلى الشر.

وهو يشهد بهذا أنه ينتقل بالفكر بإرادة متحررة من إغراءات الحساسية، فى سياق أشياء تختلف تمام الاختلاف عن السياق الذى تكونه رغباته، فى ميدان الحساسية إذ أنه لا يتوقع من هذه الأمنية أن تحقق أى إشباع لرغباته وبالتالى أية حالة من حالات الرضى لشىء من هذه الميول الحقيقية أو الخيالية (ومن هنا تفقد الفكرة التى تنتزع منه هذه الأمنية رفعة شأنها) وهو لا يمكنه أن يتوقع من هذه الأمنية إلا قيمة باطنية أعظم لشخصه، فهو يعتقد أنه أسمى شخص، حين يرجع إلى وجهة نظر عضو فى العالم المعقول، ومن أجل هذا تفرض عليه فكرة الحرية أعنى الاستقلال بالنظر إلى العلل المحددة للعالم المحسوس، عند هذه الوجهة من النظر، يكون لديه وعى بإرادة خيرة تشكل باعترافه هو القانون للإرادة السيئة التى لديه من حيث هو عضو فى العالم المحسوس: وهو قانون يقر بسلطته مع خرقه له، فيما يجب عليه أخلاقياً، هو إذن ما يرغب فيه من كل ضرورة كعضو فى عالم معقول، وهو لا يتصور هذا عينه، كواجب إلا من حيث أنه يعتبر نفسه فى عين الوقت عضوا فى العالم المحسوس.

عن الحد النهائى لكل فلسفة عملية

يتصور جميع الناس أنفسهم أحراراً فى إرادتهم. ومن هنا تأتى جميع الأحكام على الأفعال كما ينبغى أن تكون مع أنها لم تكن كذلك. ومع ذلك فهذه الحرية ليست تصوراً من التجربة، وهى لا يمكن أن تكون كذلك، ما دام هذا التصور يبقى دائماً، مع أن التجربة تشير بعكس ما – على افتراض الحرية – يتمثل لها ضرورة كنتيجة. (٢٢٣)

ومن جهة أخرى من الضرورى أيضا أن كل ما يأتى يتحدد دون تخلف تبعا لقوانين الطبيعة، وهذه الضرورة الطبيعية ليست بدورها تصورا

(٢٢٣) تدلنا التجربة على أفعال، نحكم بمقتضى مبدأ الاكتفاء الذاتى بأنها كان لا ينبغى أن تحدث.

للتجربة[٢٢٤]، ولهذا السبب على الدقة فهى تصور منطو فى ذاتـه علـى تصور معرفة أولية[٢٢٥] ولكن هذا التصور لطبيعة[٢٢٦] تؤيده التجربة بـل ويلزم أن يفترض دون مفر، إذا كانت التجربة، أعنى معرفـة مترابطـة لموضوعات الحواس بمقتضى قوانين كلية، أقول إذا كانت هـذه التجربـة ممكنة [٢٢٧] إليك السبب فى أن الحرية هى فقط فكـرة للعقـل واقعيتهـا الموضوعية موضع شك[٢٢٨] بينما الطبيعة تصور للفهم يثبـت ويجـب بالضرورة أن يثبت واقعيته بأمثلة تزودنا بها التجربة.

ههنا دون شك أصل لجدل العقل[٢٢٩]، ذلك لأنـه فيمـا يخـتص الإرادة، تبدو الحرية التى ننسبها إليها متعارضة مع ضـرورة الطبيعـة، إلا أنه مع كون العقل من وجهة النظر التأملية يقف بين هذين الاتجـاهين، فإنه يجد أن طريق الضرورة الطبيعية طريق معبد علة خير وجه، وقابـل للاستخدام أكثر من طريق الحرية ولكنه مع ذلك فمن وجهة النظر العملية، طريق الحرية الضيق هو الوحيد الذى يمكن للعقل أن يسير فيه فى سلوك الحياة [٢٣٠] هذا هو السبب فى أنه من المستحيل على أدق فلسفة استحالة

---

(٢٢٤) عند "كانط" تخضع جميع الظواهر دون ما استثناء لمبدأ العلية، وأنها بسبب ذلك بصفة جوهرية تتلقى طابع الحقيقة الذى يميزها من الأحلام البسيطة.

(٢٢٥) الضرورة هى مع الكلية علامة الأولية.

(٢٢٦) أن تصور طبيعة هو هنا تصور ارتباط ضرورى بمقتضى قواعد.

(٢٢٧) نحن نعلم أن "كانط" يبسط مبادىء الفهم، كشروط لإمكانية التجربة.

(٢٢٨) لأنها لا يمكن الإحاطة بها فى حدس مطابق.

(٢٢٩) أعنى، بمقتضى معنى كلمة جدل، أن العقل يولد متناقضات لا يستطيع التغلب عليها إلا إذا تنبه للخداع الذى لا مفر منه الذى يضلله : هنا تناقض الحرية والضرورة (انظر فى نقد العقل الخالص، الفصل المعنون: تناقض العقل الخالص. انظر أيضا المقدمات فقرة ٥٠ ، وفقرة ٥٤).

(٢٣٠) إن قضية الضرورة تلوح متفقة مع العلم، الذى تفى بمطالبه، وقضية الحرية تتفق بوجه خاص مع الأخلاق، التى إذ تضع ما ينبغى أن يكون فوق ما هو كائن، تفترض القدرة على تحقيق ما ينبغى أن يكون.

ذلك على العقل الإنسانى المشترك أن يضعا الحرية بالحجج الركيكة موضع شك. ينبغى للعقل أن يفترض أن المرء لا يستطيع أن يجد تناقضاً حقيقياً بين الحرية وبين الضرورة الطبيعية لذات الأفعال الإنسانية، ذلك لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة ولا عن تصور الحرية.

ومع ذلك فينبغى على الأقل إزالة هذا التناقض الظاهر بطريقة مقنعة، بينما لا يستطيع المرء البتة أن يفهم كيف تكون الحرية ممكنة(٢٣١). ذلك لأنه لو كان تصور الحرية يتناقض عند هذه النقطة مع ذاته أو مع الطبيعة، التى هى ضرورية أيضاً لوجبت التضحية به من أجل الضرورة الطبيعية.

إلا أنه لمن المستحيل الإفلات من هذا التناقض، إذا كان الكائن الذى يعتقد كونه حراً، متصوراً لذاته حين يقول عن نفسه أنه حر، بنفس المعنى أو فى كنف ذات العلاقة التى تكون حين يفترض نفسه، خاضعا لقانون الطبيعة. (٢٣٢)

وأضف إلى ما تقدم أن ثمة مهمة تقع على عاتق الفلسفة التأملية، ولا تستطيع أن تتملص منها، ألا وهى أن تبين على الأقل ما الذى يجعل التناقض الذى تعتقده تناقضاً وهمياً، ذلك أننا نتصور الإنسان حين نصفه بأنه حر بمعنى آخر وفى علاقة أخرى غير ذلك المعنى وتلك العلاقة حين نعتبره خاضعا من حيث كونه قطعة من الطبيعة لقوانين هذه الطبيعة ذاتها. وليس فقط يستطيع هذان الشيئان أن يمضيا معا، بل أيضاً ينبغى تصورهما

---

(٢٣١) سيفسر "كانط" فيما بعد أن فى وسع المرء أن يسلم بأن الحرية ممكنة، دون أن يكون فى حالة يسلم معها على أى نحو تكون.

(٢٣٢) إذا كانت الحرية تدخل فى مجرى الظواهر، فهى إما ألا تكون حرية. ولا تعدو أن تكون طبيعية – وهذا ما يضعها فى تناقض مع ذاتها – أو تقطع لحمة القواعد. وهى وحدها التى تجعل التجربة ممكنة – وهذا ما يضعها فى تناقض مع الطبيعة، فلكى تكون الحرية ممكنة يلزم من ثم التسليم بها فى عالم آخر غير عالم الظواهر.

متحدين اتحادا ضرورياً فى ذات الكائن(٢٣٣)، إذ بدون ذلك لا يسع المرء أن يفسر لم يلزم لنا أن نحمل العقل فكرة هى مع كونها تتحد دون تناقض مع فكرة أخرى، تبرر تبريراً كافياً يوقعنا فى البلبلة التى تعوق العقل على التخصيص فى استخدامه النظرى. ولكن هذا الواجب يقع على الفلسفة التأملية وحدها دون سواها، وهى التى يجب أن تشق طريقا معبدا للفلسفة العملية. (٢٣٤)

لا يرجع لهوى الفيلسوف إذن أن يرفع بإرادته أو يترك هذا التناقض الظاهر دون أن يتناوله بالدرس، ذلك لأنه فى هذه الحالة الأخيرة تكون النظرية فى هذا الصدد فرصة طيبة يمكن للقائل بالجبر أن يكون له مطلق الحق فى اقتناصها، ويمكنه أن يستبعد كل أخلاق عن هذه النظرية كخاصية مزعومة تكون لها دون صفة. (٢٣٥)

ومع ذلك فليس فى وسع المرء أن يقول مزيداً هنا حيث تبدأ حدود الفلسفة العملية. (٢٣٦) ذلك لكى نصفى الجدال، ليس للفلسفة العملية أية صفة فما تطلبه من العقل التأملى هو أن يضع حدا للخلاف الذى تؤدى إليه بلبلة

(٢٣٣) على خلاف التناقض الأول والتناقض الثانى، حيث القضايا المتقابلة هى أيضاً قضايا باطلة، نجد التناقض الثالث (الحرية والضرورة) مثل التناقض الرابع يتيح لنا أن نسلم، بمجرد تنمية الخداع الدجماطى بحقيقة القضايا المتقابلة، ولكن فقط من وجهات نظر مختلفة.

(٢٣٤) ليس من شأن الفلسفة التأملية أن تضع المبادىء الخاصة بالفلسفة العملية، ولكن عليها أن تقرر ما إذا كان وضع هذه المبادىء وضعاً مسموحاً به من الوجهة النظرية، فيلزم لها كما يقول "كانط" فى "الديالكتيك الترانسندنتالى" : "أن تعبد التربة وتقويها من أجل تشييد صرح الأخلاق المهيب".

(٢٣٥) هذه كما يعلن ذلك "كانط" فى كثير من الأحيان إحدى المنافع العظيمة للنقد، أعنى قدرته على أن يستبعد جميع المذاهب مثل المادية والطبيعية والقدرية وهى التى تجعل من المستحيل استخدام العقل استخداماً عملياً، بسبب نزعتها الدجماطية.

(٢٣٦) إن الوظيفة الخاصة بالعقل العملى لا تبدأ إلا مع وضع المبدأ الأخلاقى.

المسائل النظرية، حتى تتهيأ للعقل العملى الراحة والأمن إزاء المشروعات الخارجية التى يمكنها أن تنازعه الأرض التى يبغى أن يستقر مقامه فيها.

ولكن الزعم المشروع الذى للعقل الإنسانى، وحتى العقل المشترك، على حرية الإرادة، مؤسس على الوعى والافتراض المسلم به لاستقلال العقل إزاء علل التحديد الذاتية، حيث يؤلف مجموعها ما ينتمى فقط إلى الحواس وبالتالى ما اكتسب الاسم العام للحساسية. فالإنسان الذى يعتبر نفسه على هذا النحو كذكاء، يقيم بهذا فى سياق آخر للأشياء أو فى علاقته بمبادىء محددة لنوع آخر بالمرة، حيث يتصور ذاته ذكاء موهوباً بالإرادة وبالتالى بالعلية، وحين يدرك ذاته كظاهرة فى العالم المحسوس (وهو ما هو بالفعل) ويلحق عليته، تبعا لتحديد خارجى، بقوانين الطبيعة ولا يلبث أن يدرك أن الأمرين يمكن بل ويجب أن يسيرا معا، ذلك لأن كون شىء فى سياق الظواهر (ينتمى للعالم المحسوس) يخضع لقوانين معينة، هو مستقل عنها بصفته شيئاً أو كائناً بالذات لا يتضمن هذا أقل تناقض. (٢٣٧) وأما الإنسان يجب أن يتمثل ذاته وأن يتصورها بهذه الطريقة المزدوجة، فإن هذا مؤسس من جانب، على الوعى الذى لديه عن ذاته كموضوع يتأثر بالحواس، ومن جانب آخر على الوعى الذى لديه عن ذاته كذكاء، أعنى ككائن مستقل، فى استخدام العقل، عن الانطباعات الحسية (وبالتالى يشكل جزءاً من العالم المعقول).

من هنا يأتى أن الإنسان ينسب لذاته إرادة، لا تترك لحسابه شيئاً ينتمى ببساطة لرغباته وميوله، وهى على العكس تتصور أفعالاً لا يمكن أن تنجز إلا بالتخلى عن جميع الرغبات وجميع المطالب الحسية، أقول تتصور هذه الأفعال ممكنة بها بل وبعبارة أصح ضرورية. وعليه هذه

---

(٢٣٧) بشرط كثيراً ما ألح عليه "كانط" : بشرط ألا تؤخذ الظواهر صراحة أو ضمنا على أنها أشياء بالذات، وهذه الغلطة هى التى يلزم أن تعوق من الآن نظرية الصور الأولية للحساسية.

الأفعال تكمن فى الكائن العاقل كذكاء وفى قوانين المعلولات والأفعال التى تتوافق مع مبادىء عالم معقول(٢٣٨) وعن هذا العالم لا يعرف مزيدا على الحقيقة.(٢٣٩)اللهم إلا العقل وحده أقصد العقل البحت المستقل عن الحساسية والذى يزوده بالقانون ولما كان الإنسان الانا الحقيقية من حيث هو فحسب ذكاء (بينما هو كإنسان ليس إلا ظاهرة لذاته) فإن هذه القوانين تتجه إليه مباشرة وعلى الإطلاق، على نحو لا تستطيع معه الميول والنزعات (وبالتالى كل طبيعة العالم المحسوس) مهما يكن من دفعها وضغطها، أن تنال من قوانين إرادته معتبرة كذكاء. زد على ذلك أنه لا يتولى مسئولية هذه الميول وهذه النزعات، وهو لا ينسبها إلى أناه الحقيقة أعنى إلى إرادته، وهو لا ينسب لنفسه إلا الرضى الذى يمكنه أن يظفر به بفضلها إذا وافق على أن لها نفوذا على قواعده على حساب القوانين العقلية للإرادة.

---

(٢٣٨) هنا يعتبر "كانط" حرية الإنسان فى العالم المعقول مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالقانون الأخلاقى بينما فى "نقد العقل الخالص"، قد نظر إليها بوجه خاص على أنها القدرة على التصميم فى مواجهة القانون الأخلاقى وفى اتفاق معه سواء بسواء: والطابع العقلى يعبر تعبيراً جوهرياً خارج الزمان عن المعنى الذى اتخذ فيه التصميم آنفا ولقد فسرنا أن "كانط" - رغم غلبة التصور الأول فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لم يقلع عن التسليم أيضا بالحرية كحرية اختيار أو إرادة حرة. ويلوح أن فى ذهنه ثمة ترتيباً طبقيا ضمنياً لمعانى مختلفة للحرية، وأنه منذ الآن تسود الحرية المتحدة بالقانون الأخلاقى، وهى الحقيقة العملية العليا حرية الاختيار وتبررها.

(٢٣٩) الإنسان ليس سيئاً أخلاقياً لأن له ميولا، أو أيضاً لأنه يسعى لإشباعها إلى حد ما، ولكن لأنه يستمد من الدوافع التى تزوده بها هذه الميول قاعدة سلوكه جاعلاً لهذه القاعدة السلطة التى لا تنتمى إلا للقانون الأخلاقى.

إن العقل العملى باقتحامه بالفكر لعالم معقول لا يتخطى فى شىء حدوده[٢٤٠]، وهو لا يتخطاها إلا إذا شاء، بدخوله فى هذا العالم أن يدركه ويحسه. ليس هذا إلا تصور سلبى من حيث العلاقة بالعالم المحسوس وهو لا يعطى قوانين للعقل فى تحديد الإرادة، وهو لا يصبح إيجابياً، إلا عند هذه النقطة التى ترتبط فيها هذه الحرية، كتحديد سلبى، فى عين الوقت بملكه (إيجابية) وعلى الدقة بعلية للعقل ندعوها إرادة، أعنى بملكة الفعل على نحو يكون معه مبدأ الأفعال متوافقا مع الطابع الجوهرى لعلة عاقلة، وبعبارة أخرى على شرط أن تكون القاعدة التى نهضت كقانون صالحة صلاحية كلية، ولكن إذا شاء العقل أن يستمد أيضا من العالم المعقول موضوعا للإرادة أعنى دافعا، فإنه يتخطى حدوده ويتباهى بكونه يعرف شيئاً لا يعرف عنه شيئا[٢٤١] فتصور عالم معقول ليس إذن إلا وجهة نظر يجد العقل نفسه مضطراً لاحتضانها خارج الظواهر. حتى يتصور ذاته كعقل عملى[٢٤٢]، وهو ما لا يكون ممكنا إذا كانت مؤثرات الحساسية محددة للإنسان وهو ما يكون مع ذلك ضرورياً، إذا كان لا يجب على المرء أن ينكر على الإنسان وعيه بذاته كذكاء، وبالتالى كعلة عقلية، وهو يعمل بالعقل أعنى أنه حر فى عمله، ويجر هذا التصور على التأكيد فكرة سياق آخر وتشريع آخر غير سياق وتشريع الميكانيزم الطبيعى الذى يختص بالعالم المحسوس، ويجعل ضرورياً تصور عالم معقول (أعنى

---

(٢٤٠) لنا تبعا "لكانط" الحق فى أن نفكر فى موضوعات فوق المحسوسة، ولا يبدأ الخداع إلا مع إدعاء تحويل هذا التفكير إلى معرفة، بينما ينبغى لنا من أجل هذا ضرب من الحدس نفتقر إليه: حدس عقلى.

(٢٤١) إن إدعاء معرفة العالم المعقول معناه ما دمنا نفتقر إلى كل حدس عقلى أن نحوله إلى عالم محسوس، وأن نبحث فيه عن دوافع كتلك الدوافع التى يزودنا بها العالم المحسوس.

(٢٤٢) هذه الصيغة "لكانط" تخفف أو تمحو على نحو فريد واقعية الشىء بالذات الذى - فى فقرات أخرى - يسند تصور عالم معقول.

النسق الكلى للكائنات الناطقة كأشياء بالذات) ولكن هذا دون أدنى إدعاء بتخطينا هنا لفكر ذلك الذى يكون لهذا العالم المعقول الشرط الصورى، أود أن أقول كلية قاعدة الإرادة كقانون، وبالتالى اكتفاء هذه الملكة التى تستطيع وحدها أن تتلاءم مع حريتها بينما على العكس، جميع القوانين التى تحددها علاقتها بموضوع تنم عن التبعية التى لا يمكن أن نجدها إلا فى قوانين الطبيعة والتى لا تستطيع أن تختص إلا بالعالم المحسوس. (٢٤٣)

ولكن حيث يجتاز العقل كل هذه الحدود، أعنى حين ينهض بتفسير كيف يمكن لعقل خالص أن يكون عملياً، يستوى هذا تماما مع شروعه فى تفسير كيف تكون الحرية ممكنة.

فنحن لا نستطيع أن نفسر إلا ما يمكننا أن نرده إلى قوانين يمكن أن يعطى موضوعها فى تجربة ما ممكنة. ولما كانت الحرية فكرة بسيطة. لا يمكن أن توضع واقعيتها الموضوعية بأية طريقة موضع وضوح تبعا لقوانين الطبيعة، وبالتالى فى أية تجربة ممكنة، وكنتيجة لذلك ولما كان الإنسان لا يستطيع البتة أن يسوق مثالا عليها بمقتضى مماثلة ما. فلن يكون فى المستطاع البتة أن تفهم بل وأن تدرك فقط، فهى لا تصلح إلا كفرض ضرورى للعقل فى كائن يعتقد أن لديه وعياً بإرادة، أعنى بملكة تختلف اختلافا تاما عن ملكة الرغبة البسيطة (أبغى أن أقول ملكة التصميم على العمل كذكاء وبالتالى وفق قوانين العقل، مستقلة عن الغرائز الطبيعية). وهنا حيث يتوقف التحديد تبعاً لقوانين الطبيعة يتوقف كذلك كل تفسير، ولا يبقى لنا إلا أن نتخذ موقف الدفاع، أعنى أن ندفع اعتراضات هؤلاء الذين يزعمون أنهم نفذوا برؤيتهم إلى عمق أكبر فى جوهر

---

(٢٤٣) أن نعرف كيف أن الحرية ممكنة، معناه إذا وضعنا فى الاعتبار الحدود التى تحيط بمعرفتنا، أن نحول الحرية إلى طبيعة.

الأشياء، ويعلنون فى جرأة أن الحرية مستحيلة.(٢٤٤) يمكن للمرء أن يبين لهم فقط أن التناقض الذى ظنوا أنهم اكتشفوه هنـاك لا يـتلخص إلا فـى الآتى: لكى نجعل قانون الطبيعة يصلح فيما يتصل بالأفعـال الإنـسانية، ينبغى لهم أن يعتبروا بالضرورة الإنسان كظاهرة، وعندما يطلب منهم أن عليهم أن يتصوروه من حيث هو ذكاء، كشىء بالذات فإنهم لا يـستمرون فى اعتباره ظاهرة(٢٤٥)، بينما سلب علية الإنسان علـى التأكيـد (أعنـى إرادته) بالقوانين الطبيعية للعالم المحسوس ووضعها فى كائن واحد بذاتـه يشكل تناقضا هذا التناقض يختفى مع ذلك إذا شـاءوا أن ينعمـوا النظـر ويقروا بأن خلف الظواهر ينبغى أن يكون هنالك الأشـياء بالـذات (وأن تكون محجوبة) التى تؤسسها، ولا يسع المرء أن يطالب بأن تكون قوانين عملها هى القوانين التى تخضع لها ظواهرها البادية.

إن الاستحالة الذاتية فى تفسير حرية الإرادة، هى ذات الاسـتحالة فى اكتشاف أن الإنسان يمكنه أن يجد مصلحة(*) فى القوانين الأخلاقيـة، وجعل هذا الاكتشاف مفهوماً ومع ذلك فالواقع أن الإنسان يجد فـى هـذه

---

(٢٤٤) إذا كان النقد يقرر أن من المستحيل تقديم أدلة يمكن البرهنة عليها برهنة، نظرية على الموضوعات العظيمة فى الميتافيزيقا : الحرية ، الخلود ، وجود الله ، فهو يقرر أيضاً، وبطريقة أفضل كذلك، أنه من المستحيل حل المشكلات التى تثار فى هذا الصدد حلا سلبياً.

(٢٤٥) تتضامن مع الغلطة التى تتخلص فى تناول الظواهر كما لو كانت أشياء بالذات، الغلطة التى تتمثل فى تناول الأشياء بالذات كما لو كانت ظواهر.

(*) (المصلحة هى ما يغدو به العقل عمليا، أعنى يغدو علة تحدد الإرادة. هذا هو السبب فى أن المرء يقول فقط عن كائن عاقل أن له مصلحة فى شىء ما، والمخلوقات المحرومة من العقل لا تفعل أكثر من أن تستشعر إغراءات حسية. والعقل لا ينال مصلحة مباشرة من الفعل إلا حين تكون الصحة الكلية لقاعدة هذا الفعل مبدأ كافياً للتحديد بالنسبة للإرادة . هذه المصلحة وحدها هى المصلحة الخالصة ولكن حين لا يستطيع العقل تحديد الإرادة إلا بواسطة موضوع آخر للرغبة أو بافتراض شعور خاص للكائن، حينئذ لا ينال من الفعل إلا مصحلة غير مباشرة، ولما كان لا يمكنه بذاته وبدون التجربة أن يكتشف لا موضوعات

القوانين مصلحة بالفعل، ومبدأ هذه المصلحة موجود فى ذاتنا ونسميه الشعور الأخلاقى، وهو شعور يجعله البعض دون تمييز مقياسا لحكمنا الأخلاقى(٢٤٦) بينما ينبغى اعتباره معلولا ذاتيا نتيجة القانون فى الإرادة، والعقل وحده هو الذى يزوده بالمبادىء الموضوعية.

ولكى يروم كائن عاقل ومتأثر بالحساسية فى آن واحد، ما يحدده العقل وحده كشىء يجب فعله، ينبغى دون شك أن يكون للعقل ملكة تلهمه شعوراً باللذة أو بإشباع مقترنا بإنجاز الواجب، ينبغى أن يكون له بالتالى علية يحدد بها الحساسية وفق مبادئه. ولكن من المستحيل تماماً أن نفهم أعنى أن نفسر تفسيراً أولياً كيف أن فكرة بسيطة، لا تحتوى فى ذاتها أى شىء حسى تنتج شعوراً باللذة أو الألم (٢٤٧) ، ذلك لأن فى هذا نوعا خاصا من العلية حيث لا نستطيع كما هو الشأن فى كل علية أن نحدد أى شىء تحديداً أوليا ولا ينبغى بصدده أن نستشير إلا التجربة، ولما كانت هذه الأخيرة لا يسعها أن تزودنا بعلاقة العلة والمعلول إلا بين موضوعين من موضوعات التجربة ولما كان العقل الخالص هنا يلزم بأفكار بسيطة (لا تزودنا بأية موضوعات للتجربة) أن يكون علة معلول يوجد على التأكيد فى التجربة لكان من المستحيل علينا نحن البشر استحالة تامة أن نفسر

= الإرادة ولا شعوراً خاصاً يكون بمثابة أساس لهذه الإرادة، فإن هذه المصلحة الأخيرة لا يمكن إلا أن تكون مصلحة تجريبية وليست بالمرة مصلحة عقلية، فالمصلحة المنطقية لعقل (وهى تتمثل فى تطوير وتنمية معارفه) ليست بالمرء مباشرة بالمرة، ولكنها تفترض غايات يرتبط بها استخدام هذه الملكة).

(٢٤٦) رأينا كيف أن "كانط" يستبعد نظرية الشعور الأخلاقى التى تقبلها لحسابه لفترة فى حقبة ما قبل النقد.

(٢٤٧) إن نفوذ القانون الأخلاقى على حساسيتنا نفوذ أكيد، وهو يتجلى بوجه خاص فى الاحترام الذى يفرض علينا القانون الأخلاقى إبداءه له، ولكن كيف يمارس هذا النفوذ؟ ذلكم من المستحيل علينا فهمه. (انظر فى نقد العقل العملى، الجزء المعنون: عن دوافع العقل الخالص العملى، فى الفصل الثالث).

كيف ولم تعنينا كلية القاعدة كقانون، وبالتالى الأخلاقية الشىء الوحيد اليقينى، هو أن الأخلاقية لا تصلح لنا لأنها تمثل مصلحة (ذلك لأن هنا تبعية واعتماد العقل العملى على الحساسية، أعنى على الشعور الذى يلعب دور المبدأ وفى هذه الحالة لا يمكن له ألبتة أن يضع التشريع الأخلاقى) ولكن الأخلاقية تمثل مصلحة لأنها تصلح لنا باعتبارنا بشرا، ذلك لأنها نجمت عن إرادتنا متصورة كذكاء، وبالتالى عن أنانا الحقيقية أن ما ينتمى للظاهرة البسيطة، هو بالضرورة لا حق بالعقل لطبيعة الشىء بالذات.

ومن هنا السؤال: كيف يكون أمر مطلق ممكنا؟ وفى وسع المرء على التأكيد أن يجيب فى هذه الحدود، بأن فى وسعه أن يشير إلى الافتراض الوحيد، الذى تستند إليه إمكانية هذا الأمر أعنى فكرة الحرية، ويمكن للمرء أيضا أن يدرك ضرورة هذا الفرض وهو ما يكفى، للاستخدام العلمى للعقل أعنى للاقتناع بصحة هذا الأمر، وبالتالى أيضا القانون الأخلاقى ولكن كيف يكون هذا الافتراض ذاته ممكنا، هذا ما لا يدركه ألبتة العقل الإنسانى، لنفرض أن إرادة ذكاء حرة، فإنه لينجم عن ذلك بالضرورة اكتفاؤها الذاتى، من حيث كونه الشرط الصورى وهو الوحيد الذى يمكنها فى كنفه أن تتحدد، وليس من الممكن جداً فقط – كما يمكن أن تبينه الفلسفة التأملية – أن نفترض حرية الإرادة (دون أن نقع فى التناقض مع مبدأ الضرورة الطبيعية فى ارتباط الظواهر فى العالم المحسوس)، ولكن من الضرورى أيضاً، دون تناقض آخر بالنسبة لكائن لديه الوعى بعليته بواسطة العقل، وبالتالى بإرادة (متميزة من الرغبات) أقول من الضرورى له أن يسلم عمليا بحرية الإرادة، أعنى فى الفكرة، فى جميع أفعاله الإرادية، بصفتها شرطا لها. أو كيف يمكن لعقل خالص دون واقع أخرى أيا كان مصدرها أن يكون بذاته عمليا، أعنى كيف يمكن مبدأ بسيط، مبدأ الصحة الكلية لجميع القواعد كقوانين (وهذا المبدأ سيكون

على التأكيد الصورة لعقل عملى خالص)، دون مادة أخرى (موضوع) للإرادة يمكن أن نأخذ منها سلفاً مصلحة أقول كيف يمكن لهذا المبدأ أن يزودنا بذاته بدافع. وينتج مصلحة، يمكن أن نقول عنها أنها مصلحة أخلاقية، أو فى عبارة أخرى كيف يمكن لعقل خالص أن يكون عمليا ، وتفسير هذا ، هو ما يعجز أمامه كل عقل إنسانى عجزاً مطلقا، وكل عناد وكل جهد من أجل البحث عن تفسير له، يمضى هباء منثوراً.

هذا تماما كما لو كنت أشرع فى اكتشاف كيف تكون الحرية ذاتها ممكنة كعلية للإرادة. إذ هنا أطرح مبدأ التفسير الفلسفى، ولن يكون لدى مبدأ آخر. وفى وسعى على التأكيد أن أركب المخاطر في العالم المعقول، الذى يبقى لى فى عالم الكائنات الناطقة، ولكن مع أن لدى فكرة عن هذا العالم، وفكرة سليمة فليس لدى مع ذلك أقل معرفة ومن المستحيل أيضا أن أحصل على أية معرفة، بكل مجهود عقلى الطبيعى هذه الفكرة لا تعنى إلا أن ثمة شيئاً يبقى. عندما استبعد من مبادىء التحديد فى إرادتى كل ما ينتمى للعالم المحسوس، على نحو أحصر به ببساطة مبدأ الدوافع المستمدة من ميدان الحساسية، وذلك بتحديد هذا الميدان، وببيان أنه لا يحوى فى ذاته الكل فى الكل، وأنه ما برح هنالك مزيد من الأشياء خارجه، ولكن عن هذا المزيد لا أعلم كثيرا. فمن العقل الخالص الذى يتصور هذا المثل الأعلى، لا يبقى لى. حين أصرف النظر عن كل مادة أعنى عن كل معرفة بالموضوعات إلا الصورة، أعنى القانون العملى للصحة الكلية للقواعد، وتصور العقل الذى يتوافق معه، معتبراً من حيث ارتباطه بعالم عقلى خالص كعلة فاعلة ممكنة، أعنى علة محددة للإرادة. (٢٤٨)

(٢٤٨) عن العالم المعقول، نحن لا نعرف إذن سوى القانون الذى يلزمنا، إذ يكون لدينا فقط الوعى بأننا بإرادتنا العاقلة تكون أيضا واضعى هذا القانون.

هنا نفتقر تماماً للدافع، ما لم تكن هذه الفكرة عن عالم معقول، هى ذاتها دافعا، وهذا هو ما يجد العقل فيه أصلا مصلحة، ولكن تفسير هـذا، هو على الدقة المشكلة التى نستطيع أن نحللها.

هنا إذن الحد النهائي لكل بحث أخلاقى، إن تحديد البحث الأخلاقى أمر على جانب عظيم من الأهمية، وذلك من جهة، لكى لا يمضى العقل فى العالم المحسوس، على حساب الأخلاقية، هائماً بحثا عن باعث أعلى للتحديد، وعن مصلحة مفهومة بلا شك، ولكنها تجريبية ومن جهة أخرى لا يمضى ضاربا أجنحته عبثا، دون أن يغير مكانه فى هذا الحيز من التصورات المتعالية وهو المكان الخالى له، والذى يسمى العالم المعقول وألا يتوه بين الأوهام. (٢٤٩)

وفضلا عن ذلك، ففكرة عالم معقول خالص، متصور ككل مشكل من جميع العقول، نشغل منه نحن جزءاً باعتبارنا كائنات عاقلة .(مع كوننا من جهة أخرى أعضاء أيضا فى العالم المحسوس) تظل دائماً فكرة استخدام ممكن ومشروع من أجل اعتقاد عقلى (٢٥٠)، وإن كانت كل معرفة

---

(٢٤٩) "إن الحمامة الخفيفة فى طيرانها الطليق حين تشق الهواء الذى تحس بمقاومته، يمكنها أن تتخيل نفسها تطير طيرانا أفضل بكثير فى الخلاء، على هذا النحو بالضبط هجر أفلاطون العالم المحسوس، لأن هذا العالم يضع فى وجه الفهم عقبات عديدة مختلفة، وخاطر فيما وراء هذا العالم، على أجنحة الأفكار، فى فضاء الفهم الخالص الخالى" (مقدمة نقد العقل الخالص).

(٢٥٠) موضوع هذا الاعتقاد العقلى سياق من الأشياء تختفى فيه العقبات التى تقف فى وجه الأخلاقية ويقوم فيه، بقدرة علة سامية تناسب دقيق بين الفضيلة والسعادة، وثمتئذ يغدو العالم المعقول المكان الذى يلزم أن تتحقق فيه تبعا لمطالب الأخلاقية. وحدة نسق الغايات كله، ولقد أشار نقد العقل الخالص، فى القسم الثانى من الفصل الثانى لمناهج البحث الترانسندنتالى إلى هذا التصور لخير اسمى، وسيبسط نقد العقل العملى مع نظريته عن المسلمات بوجه أخص طابع الإثبات الذى يتميز به الخير الأسمى، بينما نقد ملكة الحكم يبرز على التخصيص معنى ومدى القانون الذى بمقتضاه يلزم أن نتصور، فى التناغم الكلى للعالم، اتفاق عالم الطبيعة مع العالم الأخلاقى.

تنتهى عند حدود هذا العالم وبالمثل الأعلى الرائع لمملكة كلية لغايات بالذات (كائنات عاقلة) حيث لا نستطيع أن نكون جزءاً إلا إذآ عنينا بأن نسلك طبقا لقواعد الحرية، كما لو كانت قوانين للطبيعة، يستهدف هذا الاعتقاد العقلى أن يؤكد فينا اهتماما حيا بالقانون الأخلاقى.

ملاحظة أخيرة

إن الاستخدام التأملى للعقل، من حيث علاقته بالطبيعة يقود إلى الضرورة المطلقة لعلة ما عليا للعالم، والاستخدام العملى للعقل بصدد الحرية يقود أيضاً إلى ضرورة مطلقة، ولكنها فقط ضرورة قوانين أفعال كائن عاقل من حيث هو كذلك(٢٥١)، إنه لمبدأ جوهرى لكل استخدام لعقلنا، أن ندفع بالمعرفة التى يمدنا بها إلى الوعى بضرورتها (إذ بدون ذلك لن تكون معرفة للعقل). ولكن العقل ذاته يخضع لقيد جوهرى أيضا. يتلخص فى أن العقل لا يمكن أن يدرك الضرورة لا فيما هو موجود، ولا فيما يأتى ولا فيما ينبغى أن يأتى، دون أن يضع كمبدأ شرطا فى كنفه يوجد هذا، أو يأتى أو ينبغى أن يأتى ولكن على هذا النحو، بالمتابعة المستمرة للشرط، لا يمكن للعقل أن يرى إلا أن إشباعه يؤجل دائماً، وكذلك يبحث العقل دون توان عن الضرورى اللامشروط ويجد نفسه مضطرا للتسليم به، دون أية وسيلة لجعله مفهوما، ويكون العقل غاية فى السعادة لو استطاع فقط أن يكتشف التصور الذى يتفق مع هذا الافتراض، فليس هنالك إذن ملام نوجهه إلى استنباطنا من مبدأ أسمى للأخلاقية، بل ينبغى

---

(٢٥١) يميل العقل إلى اللامشروط وهذا الميل يمضى به إلى أن يتصور فى السياق النظرى علة عليا للعالم، ولكنه لا يمكنه أن يجد واقعا موضوعيا يطابق هذه الفكرة التى تظل متعالية بالنسبة لملكاتنا التأملية، وعلى العكس من وجهة النظر العملية، يملك العقل مع القانون الأخلاقى الواقع الموضوعى للامشروط، إذ أنه يكتشف فى القانون الأخلاقى قدرة تحقق باطنة فيه.

أن نوجه اللوم إلى العقل الإنساني بوجه عام، لو لم ننجح في تفسير قانون علمي لا مشروط (هذا ما يجب أن يكونه الأمر المطلق) في ضرورته المطلقة. ولا يسع المرء أن يلومنا على عدم رغبتنا في أن نفعل ذلك بواسطة شرط، أعني مصلحة ما توضع كمبدأ، ذلك لأن هذا لن يكون بالمرة قانونا أخلاقيا. أعني قانونا أسمى للحرية وعلى هذا فنحن لا نفهم دون شك الضرورة العملية اللامشروطة للأمر الأخلاقي. ولكننا نفهم على الأقل أنها مستعصية على الفهم، وهذا كل ما يمكن أن يطلبه المرء بطريقة معقولة من فلسفة تبذل جهدها للوصول إليه في المبادىء في حدود العقل الإنساني. (٢٥٢)

"انتهى النص"

---

(٢٥٢) إذا كان من الممكن فهم الضرورة اللامشروطة للقانون الأخلاقي، فإنها تغدو بهذا مشروطة بالمبادىء التي تتيح لنا فهمها. ولا يعني هذا القول بأن القانون الأخلاقي ليس مؤسسا في العقل، بل بالعكس هو متقمص للعقل عينه متصوراً عمليا بذاته وحده . ولكن ينبغي أن نأخذ في الاعتبار ما وضعه النقد في الضوء: العقل الإنساني ليس عقلاً مطلقاً، خالقا، وحدسياً، إنما هو عقل مقيد لا يسعه أن يصعد إلى ما وراء فكرة قدرة عملية متميزة تميزاً نوعياً من الملكات النظرية، وعاجزة أن تفصح عن علاقة من نوع آخر غير غلبة المصلحة في السعي إلى الكلي.

محتويات الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة المترجم	٣
"النص"	
أسس ميتافيزيقا الأخلاق	٢٣
تصدير	٢٥
القسم الأول	
"الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية إلى المعرفة الفلسفية"	٤٢
القسم الثانى	
"الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق"	٦٦
القسم الثالث	
"الانتقال من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى نقد العقل الخالص العملى"	١٣٠

كتب أخرى للمترجم

- David Hume: Théorie Politique, (Paris 1955).
- L'Ethique de Hume – Etude Critique sur ses fondements dans la Nature Humaine, (Le Caire 1957).
(Exemplaires Dactilogtaphiés)

– قوة الإرادة "لجون كنيدى" (نقد) الناشر المصرى القاهرة ١٩٤٥.

– محاورات فى الدين الطبيعى "لديفيد هيوم".

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦.

– فلسفة هيوم . طبعة ثانية.

مكنبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

– المعرفة . طبعة ثالثة.

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٢.

– التحليل النفسى "لارنست جونز" (نفد).

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

– مشكلات فلسفية "كارل ياسبرز – وليم جيمس" (نفد).

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

– وليم جميس

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

– الشيوعية والفلسفة.

"بحث فى كتاب الشيوعية اليوم وغداً" مكتبة مصر ١٩٥٩.

– نماذج من الفلسفة السياسية.

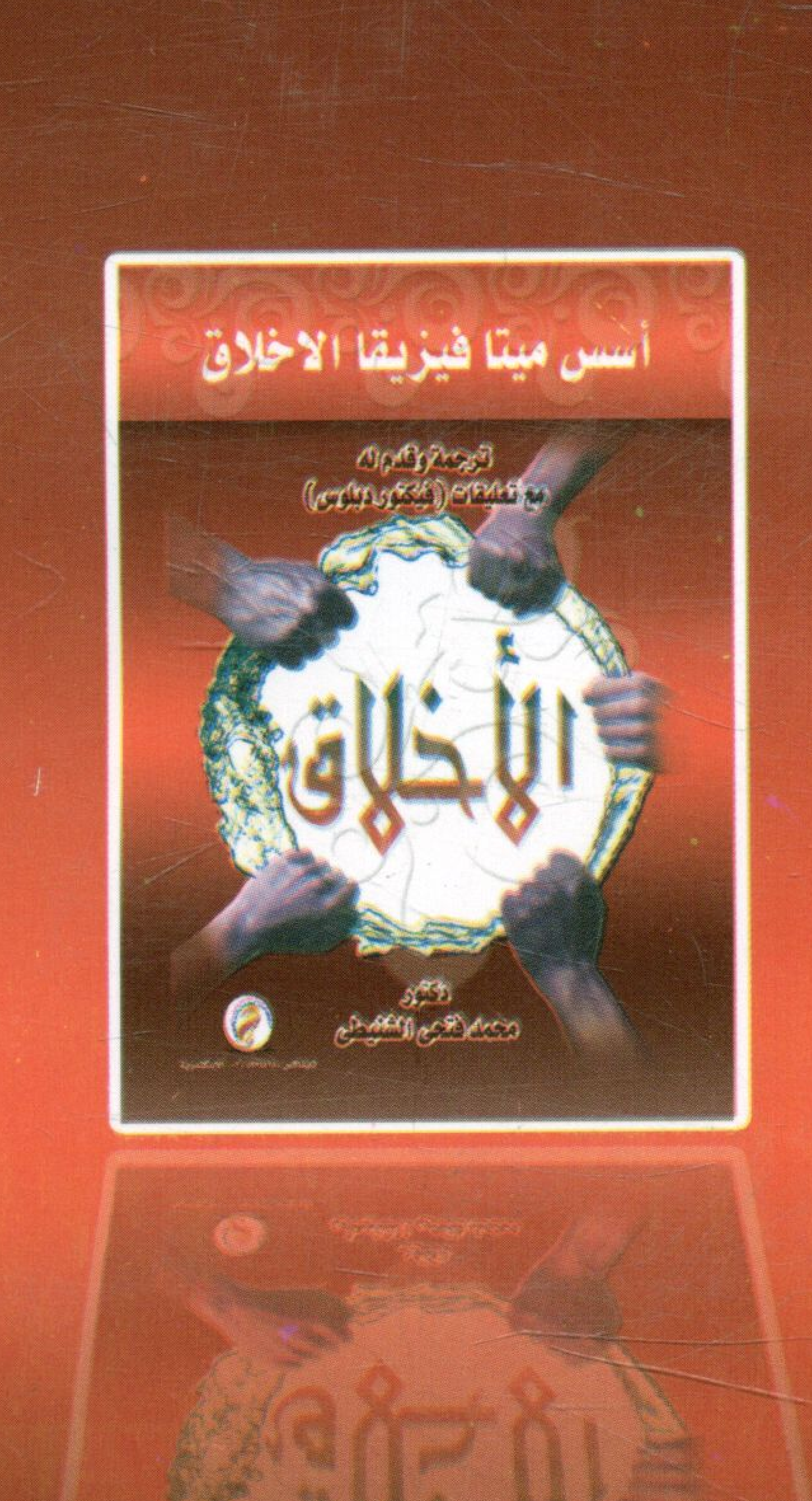
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١.

– الشخصية بتحليل فرويد "كلفن هال"

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١.

– النظرية السياسية عند هيوم دار المعرفة ١٩٦٢

- بعض مشكلات الفلسفة "لوليم جميس" (نفد)
الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٢.
- تاريخ الفلسفة الأمريكية "هربرت شنيدر"
مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٤.
- "الناس والأمم" بحث فى أصول الفلسفة السياسية
"للويس هل" سجل العرب ١٩٦٥
- أسس ميتافيزيقيا الأخلاق "لإمانويل كانط"
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ (نفد)
- التعليم والحرية "فلسفة هوراس مان فى التربية"
إعداد "لورنس كريمين"
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦.
- مدخل إلى الفلسفة "كارل ياسبرز"
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٧.
- فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٨.
- "جون لوك" دراسة نقدية لفلسفته التجريبية.
دار الطلبة العرب ببيروت ١٩٦٩.
- بعض مشكلات الفلسفة "لوليم جيمس" . الطبعة الثانية.
دار الطلبة العرب ببيروت١٩٦٩.
- المجتمع العربى . بالاشتراك
الباب السادس "تحليل لمقوماته الحضارية".
دار النهضة العربية – بيروت ١٩٦٩.
- المنطق ومناهج البحث "طبعة تجريبية"
دار الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩.


أسس ميتا فيزيقا الاخلاق
ترجمة وقدم له
مع تعليقات (فيكتور دلبوس)
الأخلاق
دكتور
محمد فتحي الشنيطي